نادي أبها الأدبي

د. عبد الهادي بن ظافر الشهري

241

# الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيميّة:

## مقاربة تداوليّة

الانتشار العربي

الخطاب الحجاجي
عند ابن تيمية:
مقاربة تداولية

يعدّ الخطاب الحجاجيّ، منذ القدم، أفضل وسائل التواصل السّلميّة لحلّ الاختلافات. لكنّه، مع تنامي استعمالاته، وتنوّع سياقاتها، استحال من وسيلة لحلّ الاختلافات ابتداءً إلى موطن يكتنف الاختلافات انتهاءً، فاجتهد كثير من الباحثين قديماً وحديثاً في تحليله للوقوف على جوهر الاختلاف، فتجلّى لهم أنّه يتمحور حول منطق الخطاب الحجاجيّ، وذلك عندما كان المنطق الصّوريّ (الأرسطيّ) هو المنوال الأصيل، الّذي ينسج به الخطاب، فاجتهد أولئك لإصلاح المنطق، وذهبوا كلّ مذهب.

وكان ابن تيميّة من أبرز أولئك العلماء الّذين أسهموا في ذلك، فلم تكن أفكاره المنطقيّة إلاّ توخّياً لإصلاح منطق الخطاب الحجاجيّ تحديداً، وما تميّزت به هذه الإسهامات هو أنّها قد تأسّست على مقتضيات المقاربة التّداوليّة (كما تجلّت بأطروحاتها في الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة) وهو ما منحها واقعيّة لمناسبتها طبيعة الخطاب الحجاجيّ كما يجري في الواقع، وميّزها بالموثوقيّة، وبوّأ مكانتها. لهذا حاولنا، في هذا العمل، استصفاء رؤيته التّداوليّة عن منطق الخطاب الحجاجيّ، الّذي ثبت بأنّه لم يعد إلاّ المنطق التّداوليّ، ليغدو هو المنطق الملائم لنسج الخطاب الحجاجيّ في ما يمكن أن نسمّيه المنوال البديل.

د. عبد الهادي بن ظافر الشّهري

# الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيميّة:

## مقاربة تداوليّة

نادي أبها الأدبي

الانتشار العربي

د. عبد الهادي بن ظافر الشهري

# الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيميّة:
## مقاربة تداوليّة

المملكة العربية السعودية
عسير - أبها : 61411
ص.ب : 478
هاتف : 009662244210
adabiabha@hotmail.com

الانتشار العربي
ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-451-3

الطبعة الأولى 2013

الفهرس

## إهـــداء

أقدّم هذه الثمرة إلى:

من برهن لي على مآرب عصاه الأخرى، إذ دلّني بآثارها، وهو يتوكّأ عليها؛ قائلاً غرّة مشواري الدّراسيّ: أي بنيّ، هذا نهج الفلاح فاجتهدْ! فركّب مقدّمة أولى، ثمّ ذهب؛ أبي رحمه الله؛

ومن كانت ترنو إليّ وأنا أمشي وئيداً، فأخذت تدعو لي، وهي تربّت: بيدها الحنون، مردّدة: ثق بأنّ كلّ مجتهد سيفلح، فركّبت مقدّمة أخرى؛ أمّي أطال الله بقاءها؛

ومن طووا بين هاتين المقدّمتين مقدّماتٍ أخر، وهم يأملون أن أكون نتيجةً لها؛ فأسندوني كيلا أعرض عن النّهج، أو أعود القهقرى؛ إلى زوجتي الكريمة وأبنائنا: إيمان؛ نجود؛ ناصر؛ ياسر؛ ونجلاء؛ وباكورة أحفادنا (ساره).

راجياً من الله ألاّ يحرمهم جميعاً أجره!

## شكر وامتنان

أهتبل هذه الفرصة لأشكر عدداً ممّن أسهموا في دعم هذا العمل منذ استهلاله حتّى تمامه، وذلك على تعاونهم بالمناقشات الجادّة والمثمرة، ومقترحاتهم الّتي كان لها أثر في تكويني وتكوّن عملي. وهم، مع الاحتفاظ بجليل ألقابهم:

طه عبد الرّحمن، أحمد المتوكّل، أبو يعرب المرزوقيّ، حمّو النّقاريّ، نعمان بو قرّه، أبو بكر العزّاويّ، مسعود صحراويّ، شكريّ المبخوت، محمّد يونس علي. فما منهم إلاّ وقد تراجع معي كثيراً من أصداء الأفكار حتّى غدت الأفكار أحباراً. و(Edda Weigand) من ألمانيا على أن ناقشت معي بعض الأفكار، وعلى أن بعثت إليّ بأحد أعمالها في صيغته النّهائيّة، دون طلبٍ منّي، قبل نشره رسميّاً بمدّة تنيف عن أربعة أشهر. وكذلك (Robert Trapp) من أمريكا على أن بعث لي باثنين من أعماله الّتي شارك بها قبل ما يزيد عن ربع قرن، بعد أن أعيتني الحِيَل للحصول عليها.

وأزجي موفور الشّكر إلى حسّان الباهي لما اتّسع له صدره في مناقشاتي الطّويلة، ومراجعاتي المطّردة، وإلحاحاتي المتكرّرة. وكذلك للصّديق حافيظ إسماعيلي علويّ من الشّكر أجزله لما أنفقه

معنا من وقت طويل في مناقشات هادفة، كما أقدّر له توفيره عدداً كبيراً وغنياً من المراجع، خصوصاً الرّسائل الجامعيّة.

وقبل أن أختم، وجب عليّ أن أترحّم على فقيد الدّراسات الحجاجيّة عبد الله صوله الّذي غرس معنا نواة هذا المشروع، ثمّ، فجأةً، غادر دنيانا قبل أن نجني ثمرته، وذلك لما تجسّد فيه من خلق قويم وعلم عميم، فأجزل الله له الثّواب.

وفي نهاية هذا الدّرب، أدعو لمن دعاني ذات نهار من نهارات الزّمن الجميل إلى مكتبه، في جامعة الملك عبد العزيز منذ ما يقارب عشرين عاماً، لينصحني بالتوجّه إلى دراسة اللّسانيّات، بعد أن أحسن الظّنّ ووجد، كما قال: «بذرتها عندي»، فثمّنت نصحه، وقد وافق هوىً في نفسي، وشرعت في هذا الطّريق؛ خليل أحمد عمايره، غفر الله له.

أمّا عائلتي الّتي صابرت، فصبرت معي وصبرت عليّ طوال مدّة إعداد هذا العمل، فلا أملك إلاّ أن أدعو لكلّ منهم فرداً فرداً.



## المقدّمة

الحمد لله الّذي قال في محكم كتابه: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الرّوم: 22][1]، وصلّ اللّهم وسلم على سيّد المرسلين، أمّا بعد:

فكثيراً ما كنّا نفكّر ونقدّر كيف يتواصل النّاس، وكيف يعبّرون عن مواقفهم! وقد ألفينا مواقفهم لا تخلو من أحد حالين: إمّا حال **الاتفاق**، وإما حال **الافتراق**. ورغم تباين المواقف، وتعدّد طرق التّواصل، إلاّ أنّها تندرج كلّها في إطار الخطاب[2]، فلا يعبّرون عن أحوالهم تلك إلاّ بخطابات لكنّها تختلف في طبائعها. وتعدّ الأنظمة الّتي يُنتج بها الخطاب من أهمّ سمات الاختلاف، وهي لا تخرج عن نظامين عامّين: **النّظام الطّبيعي** (نظام اللّغة الطّبيعيّة، وتحديداً اللّفظيّة) والنّظام **غير الطّبيعي** (نظام العلامات الأخرى).

وانطلاقاً من هذه العموميّات، وجّهنا جهدنا في عملنا هذا

(1) سورة الرّوم، الآية (22).

(2) وذلك بتوسيع مفهوم الخطاب. انظر مقالتنا: نحو توسيع الخطاب، مجلّة فصول، القاهرة، العدد 77، مايو 2010م.

صوب تحليل طرق التّواصل في حال الافتراق، فلا جرم أنّ اختلاف النّاس سنّة طبيعيّة. لهذا، يسعون جاهدين لحلّه دوماً، فيعبّرون عن ذلك بخطاب يمكن أن نسمّيه الخطاب الحجاجيّ. فهو من أكثر أنواع الخطاب جرياناً على الألسنة لعلاقة نشوئه اللّازبة بحدوث الاختلافات بينهم ومحاولة دفعها، بل يعدّ الخطاب الحجاجيّ أنجع طرق حلّ الاختلافات وأسلمها. وهو مبنيّ بأحد تلك الأنظمة أو بكليهما، ولكنّ ذا النّظام الطّبيعيّ هو أكثرها حضوراً.

وبالرّغم من أنّ الخطاب الحجاجيّ نوع من أنواع الخطاب المبنيّة بالنّظام الطّبيعيّ، إلاّ أنّه يتّسم بأنّه خطاب ذو خصائص مميّزة وأوصاف محددة تدلّ على طبيعته الّتي تجعله نوعاً مختلفاً اختلافاً بيّناً عن سائر أنواع الخطاب الأخرى. ومع التّسليم بذلك، إلاّ أنّ المفارقة الّتي لا ينقضي منها العجب، أنّ نظام الخطاب الحجاجيّ قد غدا هو موطن الاختلاف، ممّا دفع كثيراً من الباحثين؛ قديمهم ومعاصرهم؛ شرقيّهم وغربيّهم، إلى تركيز حجاجهم حوله، وبهذا تحوّل الخطاب الحجاجيّ من وسيلة لحلّ الاختلافات إلى قضيّة تستدعي الاختلاف، بل انقلب من وسيلة إلى غاية، ومن منتهى إلى مبتدأ. وقد اطّرد ذلك الاختلاف من أيّام اليونانيّين إلى يومنا هذا، وما أحد أسباب اختلاف المدارس بين مشّائيّة ورواقيّة إلاّ نتيجة لذلك الاختلاف، وثمرة لتوخّي تقديم الحلول، بل استمرّ الاختلاف في العصر الحديث خصوصاً في العالم الغربيّ، ممّا دعا كثير من الباحثين في نظريّة الحجاج إلى





الدّعوة إلى حلّ المشكل وإصلاحه وتقديم مقترحاتهم بتوظيف ما أمكنهم توظيفه من مقاربات(1).

وهذا الاختلاف في طبيعة نظام الخطاب الحجاجيّ هو ما دفعنا(2) إلى البحث فيه، بتدقيق النّظر، وذلك في محاولة الكشف عنه أوّلاً، والبحث عن حلّه آخراً. وعليه، يلزمنا في هذا المقام أن ننوّه بأنّ قصارى جهدنا في هذا العمل قد لا يتجاوز «توضيح المشكلات، وليس حلّها؛ ولفت الانتباه إلى ميدان هذا البحث، عوضاً عن تغطيته كلّه، والاكتفاء بإثارة النّقاش عوضاً عن تقديم دراسة منظّمة»(3).

وبعد أن اتّضحت حدود الخلاف، اجتهدنا ما وسعنا الأمر في البحث عن حلّ مقترح له، يدعمنا لتحقيق هذا الطّموح أمران: **أوّلهما**، وضوح طبيعة الخطاب بعامّة والخطاب الحجاجيّ بخاصّة؛ **وآخرهما**، ما توفّرنا عليه من أدوات نحسن الظّنّ بأنّها الأدوات الملائمة لمجال بحثنا الّتي سوف تقرّبنا إلى بغيتنا زلفى، وهي أدوات المقاربة التّداوليّة. وإعمالاً لهذين الأمرين وعملاً

(1) ومن أولئك (Toulmin) و (Perelman)، وسوف يكتشف القارئ في ثنايا البحث عدداً من الأعلام والتّوجهات، ويمكن الاستئناس بقائمة المراجع.

(2) نبرّر استعمال ضمير الجمع بما برّر به طه عبد الرّحمن، من: أصالة الاستعمال، والعرف الأكاديميّ، وإفادة المشاركة والقرب، وبلوغ التّأدّب مداه. «باختصار» انظر:
طه عبد الرّحمن: **اللّسان والميزان**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1998م، ص 13.

(3) Stephen E. Toulmin: *The uses of Argument*, Cambridge university press, NY, USA, 2003, p 1.

بهما، فقد انشغلنا بالبحث في مظانّ ثقافتنا، أي في الأعمال الإسلاميّة العربيّة علّنا نظفر برؤية تقدّم لنا مقترحاً شموليّاً يكفل حلّ الاختلاف أو أقله يشي بالتّقدم نحوه ولو بخطوة أولى، وذلك ليقيننا أنّ الخطاب الحجاجيّ قد جرى في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كما جرى في غيرها، بل يمكن القول إنّه إحدى سماتها، إذ لم تكن بدعاً من الثّقافات حين حدث بين منتسبيها اختلافات متنوّعة، تلوّنت بألوان حقولها، وتباينت بتباين أصحابها، وذلك بأنّهم مارسوا كلّ ما من شأنه إيجاد حلّ لكلّ اختلاف نشأ، يستوي في ذلك بحوثهم النظريّة، وممارساتهم العمليّة، وما غزارة إنتاجهم وكثافة حضورهم في مجالات شتى إلاّ دليلٌ من أقوى الأدلّة على تلك الممارسات.

ومع محاولات الاستقصاء والنّظر، لفت نظرنا أعمال بضعة أعلام من العلماء، ولكن أبرزهم كان الشّيخ أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السّلام ابن تيمية (661هـ-728هـ)؛ إذ وجدنا أنّ أغلب تآليفه ما كانت إلاّ استجابة لحاجات ملحّة؛ إمّا تعديلاً لانحراف، أو ردّاً على فرقة، أو إبداءً لرأي، أو إصداراً لفتوى. لهذا، صاغ جلّ أعماله على هيئة الخطاب الحجاجيّ الّذي جاء متنوعاً بتنوع مجالات ممارسات ابن تيمية الحجاجيّة واختلاف الفرق الّتي جابه أفكارها (المعتزلة، والجهميّة، والشيعة. . .)؛ أو بتنوّع خصومه (ابن المطهّر الحلّيّ صاحب نهج الكرامة، وابن سيناء، وابن رشد، والفارابي، وأرسطو)؛ أو تعدد الحقول الّتي خاض غمارها (العقيدة، والفقه، والفلسفة، والمنطق. . .)





لذلك أعملنا المنهج الوصفيّ الاستقرائيّ في سبيل فحص خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ النّاتج عن اختلافاته مع كثير من العلماء بشتّى انتماءاتهم المذهبيّة وتعدّد حقولهم المعرفيّة. وكان البحث يتوخّى معرفة أسباب تلك الاختلافات، وتحديد مواطنها، بل تحديد عمدتها. لذلك، لم تخضع خطاب ابن تيميّة لمقاربة محدّدة سلفاً.

وبفحص خطابه، تبيّن أنّه انطلق لتحديد منشأ الاختلافات الظّاهرة من المستوى المشكل، أي مستوى التّعبير، وتحديداً من خطابات الإثبات والإبطال (الخطاب الحجاجيّ) المنجزة، بيد أنّ تلك الخطابات لم تكن إلاّ إشارة قادته إلى أن قرّر أنّ عمدة تلك الاختلافات يتبطّن مستوى التّعبير ليستقرّ في مستوى التّفكير، فكان يكمن في نظام ذلك الخطاب، وتحديداً في منطقه (منطق الخطاب الحجاجيّ)، إذ كان منطق خطابات خصومه ومناوئيه هو **المنطق الصّوريّ** (الأرسطيّ) عندما صيّروه منطقاً لخطاباتهم الحجاجيّة أو منوالاً ينسجونها به لِمَا يُعتقد أنّه سيُكسب الخطاب صفته اليقينيّة كما استقرّ عند بعض القدماء، خصوصاً المناطقة. وقد ربط بهذا الصّنيع العقل التّفكيريّ باللّسان التّعبيريّ. ممّا انعكس على توجيه عمله هو، بأن استدبر تنوّع اختلافاته مع خصومه، فحدّد لبّ المشكل في **منطق الخطاب الحجاجيّ**.

لذلك، تتبّعنا في هذا العمل كيف شرع ابن تيميّة في صياغة خطاب حجاجيّ لحلّ عمدة الاختلاف. ولتحقيق هذا الهدف، نقّبنا في أعمال ابن تيمية في مرحلة أولى سبقت مرحلة التّركيز على

ما نحسب أنّه دوّنه في مجال منطق الخطاب الحجاجيّ، خصوصاً مدوّنته المنطقيّة الّتي يجسّدها كتاباه: الرّد على المنطقيّين، وكتاب المنطق؛ إذ «جاء كتابه الردّ على المنطقيّين جامعاً لكلام منطقيّ موصول وصلاً بأصوله الإلهيّة، هذا الوصل الّذي لم تُفهم دلالته حقّ الفهم، إذ رأى فيه البعض مجرّد استطرادات، واحتاج البعض إلى تجريد جانب المنطق منها»[1].

وعليه، يتأكّد أنّه لم يعد خطاب ابن تيميّة المنجز هو غاية تحليل هذا العمل، بقدر ما استحال إلى مجرّد مدخل للكشف عمّا يثوي وراءه من إسهام قد يُغني نظريّة الخطاب الحجاجيّ بعامّة، وذلك بتبيّن معالم معالجته وبيانها. وهو ما وجّهنا لاختيار عنوان عملنا هذا، إذ أصبح المقصود منه بيان طبيعة الخطاب الحجاجيّ عنده، وليس خطابه المنجَز. يؤكّد ذلك، عند تقصّي صنيعه، بأنّه قد استهلّ تحديد موقفه من خصومه بالعودة إلى أسّ منطق الخطاب الحجاجيّ الّذي تولّد الاختلاف من توظيفه (المنطق الصّوريّ) أي من أصله الوجوديّ، بوصفه لبّ الاختلاف، عندما اتّضح لنا أنّ ابن تيميّة قد سلك في معالجة هذا المشكل، بل إبطاله، منهجيّة واضحة، وهي أنّه قد ارتدّ إلى معالجة أصل المنطق الصّوريّ الّذي تأسّس عليه؛ ونعني بذلك أصول التّفكير الظنّيّة الّتي افترضها أولئك. وهذا البعد الّذي يصل التّفكير بالتّعبير هو ما تميّز به عمل ابن تيميّة؛ إذ لم يتطرّق إليه أيّ عمل آخر بهذه الشّموليّة وتلك

(1) طه عبد الرّحمن: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2005م، ص 364.





النّظرة الفاحصة. وهذا ما شجّعنا على اصطفاء أعمال ابن تيميّة دون غيرها، خصوصاً في ظلّ القصور في بعض المقاربات الأخرى حتّى المعاصرة منها، وذلك عندما اقتصرت على معالجة هذا المشكل معالجة جزئيّة ومبتسرة، عندما استنكفت بذاتها على مستوى التّعبير، ولم تتجاوزه إلى مستوى التّفكير[1].

وتبعاً لمعالجة الأصل الوجوديّ فقد تأسّس أصلان متقابلان: أصل **الفساد** لذلك المنطق وهو التّقدير في الأذهان، وأصل **السّداد** كما يقول به ابن تيميّة وهو الوجود في الأعيان. كما تحدّد المنوال التّعبيريّ الّذي انبنى على كلّ أصل فتجسّد به الخطاب. فكان المنوال الّذي انبنى على أصل الفساد هو المنوال **الأصيل**، في حين كان المنوال الّذي انبنى على أصل السّداد هو المنوال **البديل**.

وقد تتبّع عملنا كيف تمّ إعمال الأصل الّذي تبنّاه ابن تيميّة، أي أصل السّداد بعد أن حدّدناه بوصفه أصل التّعيين، في وجهتين، هما: وجهة **الاستئصال**، ووجهة **التّأصيل**. استئصال أصل الفساد وما انبنى عليه، وتأصيل أصل السّداد وما انبنى عليه. وقد أنجز ابن تيميّة كلّ وجهة بعمليّتين حجاجيّتين متعاكستين، هما: عمليّة الإبطال وعمليّة الإثبات، أو الاعتراض والعرض. فارتبطت العمليّة **الأولى** بإبطال دعاوى المناطقة الخاصّة بآلتي المنوال الأصيل: الحدّ والقياس، وذلك عندما قصروا حصول المعرفة على الحدّ

(1) عرضنا نماذج من هذه الدّراسات، وهي غربيّة، في الفصل الثّالث (بناء الخطاب).

وقصروا حصول التّصديق على القياس فضيّقوا العقول وعقدوا الألسنة. فأبطل تلك الدّعاوى، بالرّغم من أنّها دعاوى منطقيّة، بإخضاع الحدّ والقياس لمبدأ تداوليّ لسانيّ هو مبدأ تقييد القول الّذي تجانس مع بعض النّظريّات التّداوليّة، وتحديداً نظريّة التلفّظ والأفعال الكلاميّة.

أمّا في العمليّة **الأخرى**، فقد تمّ الكشف عن أثر إعمال أصل التّعيين في إنشاء المنوال البديل، وذلك بتحديد طرق بديلة للتّحصيل وطرق بديلة للتّدليل: طرق تحصيل المعرفة وطريق التّدليل للعلم بما أفضى إلى توسيع العقول وحلّ الألسنة، وذلك بصياغة مبادئ وقواعد تداوليّة ملائمة لكلّ منهما.

لهذا، يمكن القول إنّ عملنا هذا قد يكون مختلفاً في مقاربته وفي نتائجه، أقله من جهتين: **أوّلاً**، من جهة اهتمامه بخطاب ابن تيميّة على الخصوص، **وآخراً**، من جهة عمل ابن تيميّة ذاته وعلاقته بنظريّة الخطاب الحجاجيّ تحديداً.

فمن الجهة **الأولى** نجد أنّ أبرز الاختلافات تكمن في أنّ مقاربة ابن تيميّة للخطاب الحجاجيّ كانت مقاربة تداوليّة، والمفارقة أنّها استدعيت إلى خطابه استدعاء، ولم تُفرض عليه ادّعاء، فلا تكلّف في توظيفها، ولا إسقاط في اختياراتها، وهذا من أكثر الأسباب وجاهة في تبنّيها، فخطابه يحمل بين طيّاته أنسب المقاربات إليه، ليتأكّد لنا أنّه «إذا كان لابدّ، للنّهوض بممارسة التّراث، من أن نقتبس منهجيّة مخصوصة، فالأولى أن نقتبس





المنهجيّة الّتي أنتجتها هذه الممارسة [. . .] مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة»[1]، فكان توظيف المقاربة التّداوليّة في تحليل خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ نتيجةً لما اقتضته طبيعة الخطاب نفسه.

وكمون المقاربة الملائمة (التّداوليّة) في طيّات الخطاب هو ما وصل الجهة **الأولى** بالجهة **الأخرى**؛ أي وصل عملنا اطّراداً وعمقاً ببحث ابن تيميّة ذاته في نظريّة الحجاج، ليقودنا عمله إلى متابعته ووصفه، فكان هذا من الدّواعي الّتي دعتنا إلى تركيز العمل في تحديد عمدة الاختلاف بعد أن تتبّعنا أعمال ابن تيميّة.

ولم يقف البحث عند هذا الحدّ، بل تتبّع طرح ابن تيميّة ومشروعه في صياغة نموذج يحلّ محلّ ذلك المنطق المرفوض، فأبدع ما سمّيناه **بالمنوال البديل**؛ وهو منوال الخطاب الحجاجيّ الملائم، لأنه يعتدّ بكلّ الأبعاد التّداوليّة، فيحاول أن يجعل من منطق الخطاب الحجاجيّ منطقاً طبيعيّاً تداوليّاً، وبذلك يجد عمل ابن تيميّة موقعه في نظريّة الخطاب الحجاجيّ. إذ لم يستكِن إلى الاكتفاء بمهاجمة تلك الرؤى القاصرة والعلوم الوافدة؛ بل جعل من مآخذه عليها سبيلاً إلى إيجاد البديل الّذي يستند في أسسه إلى أصول الشّرع، ويأخذ بأسباب سياق التّواصل بعامّة، وسياق التّواصل التّداوليّ الإسلاميّ بخاصّة، فتولّد عنده ما يمكن أن يدخل في حقل المنطق الطّبيعي التّداوليّ، والتّداوليّات المعرفيّة

(1) طه عبد الرّحمن: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2005م، ص 19.

والخطابيّة؛ لذا كان يفصح بين الفينة والأخرى، كلمّا استدعى السياق الحجاجيّ، عن هذه الأسس الّتي يدعو الأخذ بها إلى مخالفة غيره، أو الاتّفاق معه؛ أيّ عن كلّ ما يؤسّس لرؤيته التّداوليّة، وكل ذلك نعدّه عاملاً يعزّز من مكانة إعمال التّداوليّات في المجال التراثي، بل سيؤكّد بعامّة «أنّها ليست سلّة لمهملات الّلسانيّات، بحيث تعتبر كلّ ظاهرة عجزت الّلسانيّات عن حلّها مجالاً للبحث التّداوليّ، وهذا يقتضي أنّ الظواهر الّتي تدرسها التّداوليّة ليست مهملة ولا متروكة بالضّرورة»[1].

وبإنجاز هذا العمل والأعمال المشاكلة له، يمكن القول أنّه قد يتحقّق غايتان: **أولاهما**، النّجاح في عقد الصّلة بين المنطق من جهة والّلسانيات من جهة أخرى، أمّا **الأخرى**، فهي ثبوت صلاحيّة المقاربة التّداوليّة، بل مشروعيّتها في مقاربة المنطق على مستوى الخطاب، ليتجلّى لنا منطق الخطاب كما هو لحظة إنجازه. وقد دفعتنا صلاحيّة المقاربة التّداوليّة إلى أن نوظّفها في بعدين: **أحدهما**



الحجاجيّة الأخرى بما شكّل لنا منهجيّة متّسقة ومتناغمة مكوّناتها. أمّا المخرجات فتمثّلت فيما توخّيناه من سكّ بعض المصطلحات الّتي تناسبت مع طبيعة هذا العمل، ولم يكن ذلك محاولة منّا لابتداع مصطلح على غير مثال، بقدر ما كان بدافع من الحاجة الملحّة لبيان مقصودنا والتّعبير عن أفكارنا.

وقد استغرق هذا العمل ليقوم على سوقه خمسة فصول، تالية لمقدّمة الكتاب فالتّمهيد. وهذه الفصول مشدودة إلى بعضها، إذ ترتبط بوشائج يفضي سابقها إلى لاحقها، بل يطلبه، وإن تبدّى للقارئ لأوّل وهلة غير ذلك، ولا يلام إن حكم بهذا في غرّة القراءة، ليقيننا أنّ هذا العمل يحتاج إلى قراءة متأنيّة، بل إلى أكثر من قراءة، بالإضافة إلى ما يتطلّبه من عدّة نحسب أنّه يحسن بالقارئ أن يتوفّر عليها ليتيسّر له التّعامل مع العمل بوعي يتجاوز البصر إلى البصيرة.

استهللنا العمل بالتّمهيد، فاقتصرنا فيه على مجرّد عرض

أمّا آخر الفصول، الفصل الخامس (المنوال البديل) فقد خصّصناه لعرض جماع الأمر كلّه، وثمرة هذا العمل الّتي نحسب أنّ ابن تيميّة قد مارس كلاًّ من التّقويم والتّقديم من أجل تحقيقها، والّتي نحسب أنّها هي إسهامه الحقيقيّ، بل الإسهام المقدّر لإغناء نظريّة الخطاب الحجاجيّ، وهي تقديم المنطق المقبول مقابل ذلك المنطق المردود. وقد وضعنا هذا الفصل في هذه الرّتبة بعد أن وثقنا بأنّ الفصول السّابقة قد مهّدت الطّريق له، وفي هذا الفصل اجتهدنا في جلاء نظر ابن تيميّة إلى الخطاب الحجاجيّ، ذلك النّظر المرتبط بأصوله بما أفضى إلى ربط مستوى التّفكير بمستوى التّعبير، ثمّ عرضنا لما انبنى على ذلك من مكّونات تعدّ مكونات منطق الخطاب الحجاجيّ المقترح.

وممّا يجدر بنا ذكره، أنّنا اكتفينا بنظرةٍ مجملة إلى ما نحسب أنّه مشروع تداوليّ عند ابن تيميّة خليق باهتمام الباحثين، وما محاولتنا إلاّ للفت النّظر إليه ليس إلاّ، إذ لم تكن غايتنا تتبّع دقائق الأمور، بقدر ما توخّينا الإتيان على أسس مشروعه التّداوليّ، خصوصاً مشروعه في نظريّة الخطاب الحجاجيّ كما تكشّفت لنا. كما أنّ نظرنا إلى المنطق لم يكن نظراً بوصفه علماً أو فنّاً مستقلاً، بل كان نظراً بوصفه آلة أو منوالاً عمليّاً في الخطاب الحجاجيّ، دون تعمّق في الأبعاد الفلسفيّة، أو القضايا العقديّة، أو الأفكار المنطقيّة.

وأخيراً، يحسن بنا أن ننوّه بنقطتين، هما: **الأولى**، أنّنا قد أقدمنا على هذا النّوع من البحث، ونحن ندرك أنّ هذه الخطوة





مغامرة، ليقيننا أنّ البحث في أصله مغامرة، وهو ما تجرّأنا عليه وبه في هذه المحاولة، نظراً إلى الصّعوبة الّتي تحفّ بالموضوع، «فالجرأة هي فقط الّتي تمكّن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد»[1]. هنا، يمكننا الجزم بأنّ هذا العمل قد تحوّل من غاية في بدايته إلى مجرّد خطوة في نهايته، إذ جعلنا نقف على كثير ممّا يمكن أن يقال عن ابن تيميّة وعنده. وبهذا، فالعمل ما هو إلاّ مقدّمة مشروع، ليس لنا فحسب، بل أحسب أنّه مقدّمة مشروع لأيّ باحث جادّ؛ لأنّه قد يتمكّن من الانطلاق منه أو من بعض أفكاره في سبيل الكشف عن كثير من الموضوعات.

أمّا النقطة **الأخرى**، فهي نتيجة لمضمون النّقطة الأولى، وهي ما ندركه من أنّنا حشدنا كثيراً من الأفكار، بل حشدنا كمّاً هائلاً من الاقتباسات الّتي غدت لبنات لازبة في متن هذا العمل، ولم نكن لنشأ أن نتنازل عن كثير منها. وبالرّغم من أنّ كثرة الاقتباسات قد يصنّف في خانة الحشو الّذي قد يوهن العمل، إلاّ إنّ عكس هذه الفكرة هي ما وقر في الذّهن واقتنعنا بجدواه، إذ كنّا بحاجة إلى إبراز أمرين: **الأوّل**، تبرير ما نذهب إليه من رؤى قد اجترأنا عليها، وذلك بدعمها بأقوال متفرّقة في حقولها ومدارسها؛ **والآخر**، توخّي تقديم الجانب المعرفيّ بتلك الاقتباسات حتّى تغدو مفاهيم العمل وأفكاره واضحة في ذهن القارئ وضوحاً نرجو ألاّ يعقبه غموض.

(1) يمنى طريف الخوليّ: **مشكلة العلوم الإنسانية؛ تقنينها وإمكانية حلّها**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م، ص 142.

أمّا آخر الفصول، الفصل الخامس (المنوال البديل) فقد خصّصناه لعرض جماع الأمر كلّه، وثمرة هذا العمل الّتي نحسب أنّ ابن تيميّة قد مارس كلاًّ من التّقويم والتّقديم من أجل تحقيقها، والّتي نحسب أنّها هي إسهامه الحقيقيّ، بل الإسهام المقدَّر لإغناء نظريّة الخطاب الحجاجيّ، وهي تقديم المنطق المقبول مقابل ذلك المنطق المردود. وقد وضعنا هذا الفصل في هذه الرّتبة بعد أن وثقنا بأنّ الفصول السّابقة قد مهّدت الطّريق له، وفي هذا الفصل اجتهدنا في جلاء نظر ابن تيميّة إلى الخطاب الحجاجيّ، ذلك النّظر المرتبط بأصوله بما أفضى إلى ربط مستوى التّفكير بمستوى التّعبير، ثمّ عرضنا لما انبنى على ذلك من مكّونات تعدّ مكونات منطق الخطاب الحجاجيّ المقترح.

وممّا يجدر بنا ذكره، أنّنا اكتفينا بنظرةٍ مجملة إلى ما نحسب أنّه مشروع تداوليّ عند ابن تيميّة خليق باهتمام الباحثين، وما محاولتنا إلاّ للفت النّظر إليه ليس إلاّ، إذ لم تكن غايتنا تتبّع دقائق الأمور، بقدر ما توخّينا الإتيان على أسس مشروعه التّداوليّ، خصوصاً مشروعه في نظريّة الخطاب الحجاجيّ كما تكشّفت لنا. كما أنّ نظرنا إلى المنطق لم يكن نظراً بوصفه علماً أو فنّاً مستقلاً، بل كان نظراً بوصفه آلة أو منوالاً عمليّاً في الخطاب الحجاجيّ، دون تعمّق في الأبعاد الفلسفيّة، أو القضايا العقديّة، أو الأفكار المنطقيّة.

وأخيراً، يحسن بنا أن ننوّه بنقطتين، هما: **الأولى**، أنّنا قد أقدمنا على هذا النّوع من البحث، ونحن ندرك أنّ هذه الخطوة





مغامرة، ليقيننا أنّ البحث في أصله مغامرة، وهو ما تجرّأنا عليه وبه في هذه المحاولة، نظراً إلى الصّعوبة الّتي تحفّ بالموضوع، «فالجرأة هي فقط الّتي تمكّن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد»[1]. هنا، يمكننا الجزم بأنّ هذا العمل قد تحوّل من غاية في بدايته إلى مجرّد خطوة في نهايته، إذ جعلنا نقف على كثير ممّا يمكن أن يقال عن ابن تيميّة وعنده. وبهذا، فالعمل ما هو إلاّ مقدّمة مشروع، ليس لنا فحسب، بل أحسب أنّه مقدّمة مشروع لأيّ باحث جادّ؛ لأنّه قد يتمكّن من الانطلاق منه أو من بعض أفكاره في سبيل الكشف عن كثير من الموضوعات.

أمّا النقطة **الأخرى**، فهي نتيجة لمضمون النّقطة الأولى، وهي ما ندركه من أنّنا حشدنا كثيراً من الأفكار، بل حشدنا كمّاً هائلاً من الاقتباسات الّتي غدت لبنات لازبة في متن هذا العمل، ولم نكن لنشأ أن نتنازل عن كثير منها. وبالرّغم من أنّ كثرة الاقتباسات قد يصنَّف في خانة الحشو الّذي قد يوهن العمل، إلاّ إنّ عكس هذه الفكرة هي ما وقر في الذّهن واقتنعنا بجدواه، إذ كنّا بحاجة إلى إبراز أمرين: **الأوّل**، تبرير ما نذهب إليه من رؤى قد اجترأنا عليها، وذلك بدعمها بأقوال متفرّقة في حقولها ومدارسها؛ **والآخر**، توخّي تقديم الجانب المعرفيّ بتلك الاقتباسات حتّى تغدو مفاهيم العمل وأفكاره واضحة في ذهن القارئ وضوحاً نرجو ألاّ يعقبه غموض.

(1) يمنى طريف الخوليّ: **مشكلة العلوم الإنسانية؛ تقنينها وإمكانية حلّها**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م، ص 142.

أمّا آخر الفصول، الفصل الخامس (المنوال البديل) فقد خصّصناه لعرض جماع الأمر كلّه، وثمرة هذا العمل الّتي نحسب أنّ ابن تيميّة قد مارس كلاًّ من التّقويم والتّقديم من أجل تحقيقها، والّتي نحسب أنّها هي إسهامه الحقيقيّ، بل الإسهام المقدَّر لإغناء نظريّة الخطاب الحجاجيّ، وهي تقديم المنطق المقبول مقابل ذلك المنطق المردود. وقد وضعنا هذا الفصل في هذه الرّتبة بعد أن وثقنا بأنّ الفصول السّابقة قد مهّدت الطّريق له، وفي هذا الفصل اجتهدنا في جلاء نظر ابن تيميّة إلى الخطاب الحجاجيّ، ذلك النّظر المرتبط بأصوله بما أفضى إلى ربط مستوى التّفكير بمستوى التّعبير، ثمّ عرضنا لما انبنى على ذلك من مكّونات تعدّ مكونات منطق الخطاب الحجاجيّ المقترح.

وممّا يجدر بنا ذكره، أنّنا اكتفينا بنظرةٍ مجملة إلى ما نحسب أنّه مشروع تداوليّ عند ابن تيميّة خليق باهتمام الباحثين، وما محاولتنا إلاّ للفت النّظر إليه ليس إلاّ، إذ لم تكن غايتنا تتبّع دقائق الأمور، بقدر ما توخّينا الإتيان على أسس مشروعه التّداوليّ، خصوصاً مشروعه في نظريّة الخطاب الحجاجيّ كما تكشّفت لنا. كما أنّ نظرنا إلى المنطق لم يكن نظراً بوصفه علماً أو فنّاً مستقلاً، بل كان نظراً بوصفه آلة أو منوالاً عمليّاً في الخطاب الحجاجيّ، دون تعمّق في الأبعاد الفلسفيّة، أو القضايا العقديّة، أو الأفكار المنطقيّة.

وأخيراً، يحسن بنا أن ننوّه بنقطتين، هما: **الأولى**، أنّنا قد أقدمنا على هذا النّوع من البحث، ونحن ندرك أنّ هذه الخطوة





مغامرة، ليقيننا أنّ البحث في أصله مغامرة، وهو ما تجرّأنا عليه وبه في هذه المحاولة، نظراً إلى الصّعوبة الّتي تحفّ بالموضوع، «فالجرأة هي فقط الّتي تمكّن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد»[1]. هنا، يمكننا الجزم بأنّ هذا العمل قد تحوّل من غاية في بدايته إلى مجرّد خطوة في نهايته، إذ جعلنا نقف على كثير ممّا يمكن أن يقال عن ابن تيميّة وعنده. وبهذا، فالعمل ما هو إلاّ مقدّمة مشروع، ليس لنا فحسب، بل أحسب أنّه مقدّمة مشروع لأيّ باحث جادّ؛ لأنّه قد يتمكّن من الانطلاق منه أو من بعض أفكاره في سبيل الكشف عن كثير من الموضوعات.

أمّا النقطة **الأخرى**، فهي نتيجة لمضمون النّقطة الأولى، وهي ما ندركه من أنّنا حشدنا كثيراً من الأفكار، بل حشدنا كمّاً هائلاً من الاقتباسات الّتي غدت لبنات لازبة في متن هذا العمل، ولم نكن لنشأ أن نتنازل عن كثير منها. وبالرّغم من أنّ كثرة الاقتباسات قد يصنّف في خانة الحشو الّذي قد يوهن العمل، إلاّ إنّ عكس هذه الفكرة هي ما وقر في الذّهن واقتنعنا بجدواه، إذ كنّا بحاجة إلى إبراز أمرين: **الأوّل**، تبرير ما نذهب إليه من رؤى قد اجترأنا عليها، وذلك بدعمها بأقوال متفرّقة في حقولها ومدارسها؛ **والآخر**، توخّي تقديم الجانب المعرفيّ بتلك الاقتباسات حتّى تغدو مفاهيم العمل وأفكاره واضحة في ذهن القارئ وضوحاً نرجو ألاّ يعقبه غموض.

---

(1) يمنى طريف الخوليّ: **مشكلة العلوم الإنسانية؛ تقنينها وإمكانية حلّها**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م، ص 142.

وبعد كل هذا، لا مناص من الاعتراف بأنّنا قد عشنا هذا العمل سنوات مديدة وتنقّلنا به في أماكن عديدة، إذ تفحّصنا بعض مراجعه ونحن نزاوج النّظر بين الكعبة الشّريفة تارةً والمادّة العلميّة تارةً أخرى، كما تنقّل معنا إلى أرجاء قريتنا الريفيّة (المهد) القابعة في أحشاء تضاريس جنوب المملكة العربيّة السّعوديّة، بل عبرنا بالعمل وبمراجعه أكثر من نصف الكرة الأرضيّة عندما صحبنا إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة غير مرّة، إذ تنقّلنا به ومعه برّاً وجوّاً من ولاية إلى ولاية: من ولاياتها الشّرقيّة إلى أقاصيها الغربيّة (جزر هاواي). دوّنّا بعض أفكاره في أعالي فنادق نيويورك الشّاهقة، وبين طبقات السّحب على متن الطّائرة الّتي غادرت دنفر بولاية كلورادو ذات مساء، وتلك الأخرى الّتي هبطت فلوريدا أو فرجينيا. عايشنا أفكاره فكرة فكرة فدوّناها ونحن نسير في شوارع الرّياض، أو نحن نسامر الصّحبة في منتجعات الجنوب، ونحن نسير في أزقّة (KEY WEST) في آخر نقطة من حدود أمريكا مع البحر الكاريبي، تحت زخّات المطر تارة، وأمام جبال الثّلوج على قمم الجبال وأحضان الشّوارع تارات أخرى، ونحن نستظلّ بظلّ حائط في لهيب صيف جدّة الحار، أو نحن نستقبل أمواج البحر في مدينة الخبر، كما فعلنا كلّ ذلك ونحن نشرف بمواجهة المسجد النّبويّ الشّريف. الخلاصة أنّ هذا العمل قد أصبح هاجساً يعيش فينا، فأرجو أن نعيش به.



## التّمهيد

لا ينشأ الخطاب الحجاجيّ إلاّ لداعٍ يستدعيه إمّا طوعاً وإما كرهاً، كما أنّه يتوخّى عند نشوئه تحقيق غايات تنعكس على دواعيه. لذلك فالخطاب الحجاجيّ يتشكّل بناء على تلك الدّواعي واستجابة لتلك الغايات تشكّلاً تبرز به مكوّناته الكبرى، كما تبرز الفاعليّة بينهما. لكلّ هذا، سنعرض إلى دواعي الحجاج، ومكوّناته، والتّفاعل بينها.

### دواعي الحجاج (الاختلاف)(1)

يعدّ تنوّع وجهات النّظر بين أفراد المجتمعات من المسلّمات، ومردّ ذلك هو اختلافاتهم في التّكوين الاجتماعيّ والإدراكيّ والمعرفيّ. وعرض تلك الوجهات ممارسة شبه يوميّة، وعمليّة شبه بدهيّة تجري بين جميع الفئات، بغضّ النّظر عن مستوياتهم الاجتماعيّة، أو تخصّصاتهم العلميّة، أو ميادينهم العمليّة. وليس

(1) الاختلافات أنواع كثيرة، منها الاختلافات السّياسيّة، والاختلافات الثّقافيّة، والاختلافات الفكريّة وغيرها. والاختلاف الفكريّ هو مقصدنا هنا وذلك لطبيعة البحث، دون الخوض في العلاقة بين الاختلافات السّياسيّة والاختلافات الفكريّة، وأيّهما أسبق، وأيّهما مبنيّ على الآخر، وغيرها من القضايا المتعلّقة بهذا الجانب؟.

التعدّد، ولا الاختلاف مشكلاً بحدّ ذاته، فهذا أمر طبيعيّ، بل قد يكون خيراً محضاً، بأن يصبح مصدر إغناء ثقافيّ، ونموّ معرفيّ، وانفتاح اجتماعيّ. ومع هذا، إلاّ أنّ المشكل يكمن في اختيار الطّريقة الّتي تصلح لمعالجة الاختلافات، وتباين النّاس والمجتمعات في ذلك. فقد يقود عرضها إلى اتّفاقات مقرّبة أو اختلافات مبعّدة؛ ويغدو المشكل عندما يسبّب عرض الاختلافات شقاقاً، أو تترتّب عليه أسباب الفرقة والخصومة.

وتُعدّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من الثّقافات الّتي زخرت بتعدد الآراء، واختلافاتها، بل يمكن القول إنّ التّعدّد كان سمة ثقافيّة مميّزة و«لم يكن النّزاع بين العلماء ظاهرة سيّئة في الأمّة بقدر ما كان سبباً في توليد العلوم، وإرساء قواعدها، وتحرير مصطلحاتها وأبوابها»[1] إذ أفضت إلى بروز كثير من المذاهب والفرق والمدارس في شتّى الحقول؛ خصوصاً الحقول الدّينيّة والعلوم العربيّة بوصفها علوم مقاصد مثل علوم العقيدة والفقه والنّحو، كما لم تسلم من ذلك علوم الوسائل مثل المنطق والفلسفة بوصفها كانت مسخّرة لخدمة علوم المقاصد. وقد أفضى التّعدّد إلى ممارسة المواجهات الخطابيّة بين أقطاب هذه الفرق والمذاهب والمدارس من أعلام وعوامّ باستعمال أدلّة متفاوتة، وآليّات متنوّعة، وأدوات مختلفة، يراوح ذلك بين الادّعاء تارة واطّراح

(1) محمّد وسام خضر: الخصومة العلميّة: ابن تيميّة نموذجاً (ضمن) رائد عكاشة وأنور الزّعبي (محرّران) **ابن تيمية؛ عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحيّ**، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2008م، ص 36.





أقوال الآخرين تارة أخرى. وقد أطلق على هذه الممارسات أوصاف عامّة مختلفة من المناظرات إلى المساجلات والجدل. لذلك ما فتئ القدماء يصنّفون أعمالاً في محاولات جادّة لضبط تلك الممارسات وتقنينها ضمن أطر كثيرة. ومن أهمّ تلك الأعمال ما تعلّق بالجدل والمناظرة[1].

وتاريخيّاً[2]، نشأ الاختلاف عند المسلمين، قبل زمن ابن تيميّة. ويمكن تقسيم المختلفين إلى فئتين هما: السّابقون الأوّلون (المتقدّمون) والمتأخّرون. وكان لكلّ فئة سمات في اختلافاتها؛ فالمتقدّمون «خير النّاس بعد الأنبياء [...] وإذا تنازعو فالحقّ لا يخرج عنهم [...] فنزاع السّلف يمكن القول به إذا كان معه حجّة»[3]. وأمّا «النّزاع الحادث بعد إجماع السّلف خطأ قطعاً،

(1) من تلك الأعمال على سبيل المثال:
- أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشّيرازي: **كتاب المعونة في الجدل**، حقّقه وقدّم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1408هـ- 1988م.
- أبو الوليد الباجي: **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1987م.
- أبو زيد عبيد الله الدّبّوسيّ: **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، قدّم له وحقّقه خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1421هـ-2001م.
- جمال الدّين ابن الحاجب: **مختصر منتهى السّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، دراسة وتحقيق وتعليق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى، 1427هـ- 2006م.

(2) ليس من مهمّة البحث تتبّع نشأة الاختلاف وتطوّره تاريخيّاً بالمعنى الدّقيق.

(3) ابن تيميّة: **ابن تيمية: مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد ابن قاسم، الطّبعة الأولى، 1423هـ- 2002م، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص ص 24-27.

كخلاف الخوارج والرّافضة والقدريّة والمرجئة [...] [...] لأنّ كثيراً من أصول المتأخّرين محدَث مبتدَع في الإسلام [...] ونزاع المتأخّرين لا يمكن [القول به] لأنّ كثيراً منه قد تقدّم الإجماع على خلافه»(1). «ولهذا كان معرفة أقوالهم [المتقدّمون] في العلم والدّين وأعمالهم خيراً وأنفع من معرفة أقوال المتأخّرين»(2).

**أنواع الاختلاف:** لا يمكن أن يكون الاختلاف نوعاً واحداً «فهو في الأصل قسمان: اختلاف تنوّع، واختلاف تضادّ. واختلاف التّنوّع على وجوه: منه ما يكون كلّ واحد من القولين أو الفعلين حقّاً مشروعاً [...] ومنه ما يكون كلّ من القولين هو في معنى القول الآخر، لكن العبارتان مختلفتان كما قد يختلف كثير من النّاس في ألفاظ الحدود وصيغ الأدلّة، والتّعبير عن المسمّيات، وتقسيم الأحكام وغير ذلك [...] ومنه ما يكون المعنيان غَيْرين، لكن لا يتنافيان، فهذا قول صحيح، وهذا قولٌ صحيح، وإن لم يكن معنى أحدهما هو معنى الآخر، وهذا كثير في المنازعات جدّاً»(3).

**أسباب الاختلاف:** للاختلاف، خصوصاً الفكريّ، أسبابه، الّتي قد تحيله من الاختلاف المحمود إلى الاختلاف المذموم. ويمكن حصرها في موضوع الاختلاف والمختلفين، فهي:

---

(1) المرجع السابق، ص ص 26-27.

(2) المرجع السابق، ص 24.

(3) ابن تيميّة: **اقتضاء الصّراط المستقيم**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني و محمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ-1993، ص ص 45-46.





**السّبب الموضوعيّ**، أي ما يتعلّق بموضوع الاختلاف ذاته، أي «جهل المختلفين بحقيقة الأمر الّذي يتنازعان فيه»(1).

**السّبب الذّاتيّ**، وهو السّبب الّذي يتعلّق بالمخاطِب، وذلك بالتقصير، أي بتقصير الذّات في امتلاك الأدوات النّافعة في مقاربة القضايا الاختلافيّة، وبيان موقف الإنسان منها، بالإضافة إلى الأدوات الّتي تنفعه في تقريب الطّرف الآخر، لا إبعاده؛ وإجمالاً، هو «الجهل بالدّليل الّذي يرشد به أحدهما الآخر»(2).

**السّبب الغيريّ**، وهو ما يتعلّق بالمخاطَب، وذلك بسوء التقدير «أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحقّ في الحكم، أو في الدّليل، وإن كان عالماً بما مع نفسه من الحقّ حكماً ودليلاً»(3).

**السّبب التّغايريّ**، وهو سبب يتعلّق بالعلم عند الممارسة القوليّة، لذلك فإنّ «أكثر الاختلاف بين الأمّة الّذي يورث الأهواء، نجده من هذا الضّرب، وهو أن يكون كلّ واحد من المختلفين مصيباً فيما يثبته، أو في بعضه، مخطئاً في نفي ما عليه الآخر [...] فإنّ أكبر الجهل يقع في النّفي الّذي هو الجحود والتكذيب، لا في الإثبات. لأنّ إحاطة الإنسان بما يثبته أيسر من إحاطته بما ينفيه»(4).

---

(1) المرجع السّابق ص 45.

(2) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(3) المرجع السابق، ص 45.

(4) المرجع السابق، ص ص 43-44.

وللتقليل من حدّة هذه النّزاعات؛ لأنّ تفاديها غير ممكن واقعيّاً، فإنّ هناك بدائل لمعالجة الاختلافات تتدرّج من العنف الصّارخ إلى اللّطف الواضح. وبالرّغم من هذا التّفاوت، بل التّباين، «فإنّه لابدّ أن يعبّر النّاس عن نقاط الاختلاف بأوضح طريقة ممكنة. وهذا يعني، بشكل عامّ، أنّه يتعيّن على الأشخاص المعنيّين باختلافات الآراء بأن يعبّروا عن مواقفهم بطريقة أو بأخرى»(1) وإن كان الاكتفاء بالتّعبير عن وجهة النّظر وبيانها قد لا يفضي، بالضّرورة، إلى الانتقال من حال الشّقاق إلى حال الوفاق.

وسواء اكتفى الخصوم بالبيان، أم تجاوزوه إلى عرض حلّ الاختلاف، فإنّهم لا محالة يمارسون عمليّة خِطابيّة تتأرجح بين دفع الخصم والدّفاع عن الذّات؛ بإبطال اعتراضاته ودحض دعاواه، وإبراز دعاوى الذّات وإثباتها، إذ «يسمح الحجاج لفرد بلوغ وضع ذات من خلال إمكانيّة صنع وجوده، فالذّات هي «الخاصيّة المبدعة لفعل الإنسان»»(2).

وما يظلّ ثابتاً «هو أنّ العمليّة التّواصليّة بين البشر بجميع أشكالها، التّعارفيّة، أو التّنافسيّة النّاتجة عن التّدافع الفكريّ أو المذهبيّ، أو الصّراع بين المصالح، أو الخلاف حول السّلطة، قاسم مشترك بين تلك الثّقافات، وأداة منهجيّة، لها قواعدها، وأدبيّاتها وحدودها الأخلاقيّة واللّغويّة، لا يمكن الاستغناء عنها

(1) Frans Eemeren &Rob Grootendorst: *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Foris Publications, Dordrecht. Netherlands, 1983, p 1.

(2) خالد زكريّ: الحجاج والحقّ في الذّاتيّة، ترجمة جعفر عاقيل، مجلّة **علامات**، المغرب، العدد 23، 2005م، ص 142.





في الحوار والتّناظر، بل يجب الالتزام بها»(1). ويعدّ الحجاج أو إلقاء الخطاب الحجاجيّ من الممارسات العمليّة الّتي قد تؤدّي إلى حلّ الاختلافات، بل «إنّ الحجاج هو البديل عن العنف في الطّريقة الحجاج» إذ يمكن حسب بيرلمان وتيتيكاه أن نسعى إلى تحقيق النّتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب»(2) وليس ارتباط الخطاب الحجاجيّ بحلّ الاختلافات وليد اليوم، بل هو ملازم للوجود الإنسانيّ «وإنّ اعتبار الحجاج عموماً ملازماً للفضاء الخلافيّ تصوّرٌ تواصَل منذ أرسطو إلى العصر الحديث»(3) وبما أنّ تلك الممارسات تتجلّى في ما يطلق عليه الخطاب الحجاجيّ، فإنّه ينبغي التّعريف بالخطاب الحجاجيّ؛ فما هو؟

(1) علي الإدريسيّ: في تأسيس الحجاج لدى مفكّري الإسلام؛ الرّسالة الجوابيّة للحسن البصريّ على رسالة عبد الملك بن مروان نموذج (ضمن) التّحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، **سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134**، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص 82.

(2) عبد الله صوله: **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، جامعة منوبة، تونس، الجزء الأوّل، 2001م، الجزء الأوّل، ص 47. وكذلك، انظر:
CH. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric; A Treatise on Argumentation*, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 1969, pp54-59.

(3) الرّيفيّ، هشام: الحجاج عند أرسطو (ضمن) **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، إشراف حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كليّة الآداب، منّوبة، تونس، ص 123.

## مفهوم الخطاب الحجاجيّ

«الخطاب الحجاجيّ» مركّب وصفيّ لا يتحدّد مفهومه إلاّ بالنّظر في مفهوم لفظيه: «الخطاب» و«الحجاج». لذا، ينبغي أن نفكّك مفهوميه أوّلاً، وأن نعرّف كلاًّ منهما على حدة، لنستصفي سماته العامّة، علّها توقفنا على قدرة كلّ منهما الدلاليّة وتأثيره في المفهوم الآخر، بما نرجو أن يتجلّى في نهاية الأمر في مفهوم منضبط وواضح للخطاب الحجاجيّ.

## الخطاب

ورد الخطاب في معاجم اللّغة وفي حقول المعرفة بمفاهيم متعدّدة، يستوي في ذلك الثّقافة العربيّة قديماً والثّقافة الغربيّة حديثاً. وقد تفاوتت التّعريفات لتفاوت النّظرات المنبثقة من الخلفيّات المتنوّعة، والوجهات المتعدّدة. فهو «مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخِطاباً، وهما يتخاطبان [...] والمخاطبة مفاعلة من الخطاب»(1)، فالتّعريف يدلّ بمنطوقه تارة وبمفهومه تارة على سمات خطابيّة رئيسة، أوّلها أنّ مادّته «الكلام»، والكلام هو «اللّفظ المفيد فائدةً يحسن السّكوت عليها»(2). وتعريف «الكلام» يقود إلى خصيصتين هما: أنّه لفظ، وأنّ له فائدة. وبما أنّ «الكلام» لفظ، فإنّ مادّته هي اللّغة الطبيعيّة،

(1) ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1414هـ - 1994م، ج1، ص 361.

(2) ابن عقيل بهاء الدّين عبد اللّه، **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، 1405هـ - 1985م، ج1، ص 14.





واللّغة نظامها الخاصّ أو منطقها الّذي يتشكّل به الخطاب في أحد جوانبه، وعليه فالخطاب نظام مبنيّ وفق مقتضى نظام اللّغة. أمّا خصيصة «الكلام/الخطاب» الثّانية فهي أنّه ذو فائدة، فما فائدة الخطاب؟ فوائده متعدّدة، ولكن يظلّ الإفهام عمدتها حتّى طابق الخطاب مطابقةً قصرته عليه قصراً فغدا «المقصود بالخطاب الإفهام»(1)، يستوي في ذلك منطوقه ومفهومه، فالإفهام سمة خطابيّة تمثّل غاية كلّ خطاب، بل تستغرق مفهوم الخطاب كلّه، ممّا يرشّح غاية الخطاب لأن تتبوّأ جوهره هنا، فيرتدّ على تعريفه بوصفه «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه»(2). وبما أنّ الخطاب مفيد، فإنّ فائدته ثمرة من ثمرات تركيبه، وأنّه نتيجة لقصد، فهو مركّب ومقصود «ولم يذكر [تعريف الكلام] التّركيب، والقصد نظراً إلى أنّ الإفادة تستلزمهما»(3).

وتقود سمة الإفادة «الإفهام»، بالإضافة إلى دلالة صيغ تعريف الخطاب الصّرفيّة «مفاعلة، وفِعال، ويتفاعلان» بمجموعها إلى سمة خطابيّة هي «التّفاعل»، والتّفاعل يحقّق وظيفة من وظائف

(1) رفيق العجم: **موسوعة مصطلحات ابن تيمية**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، 2003م، ص 206.

(2) عليّ بن محمّد الآمديّ: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م، الجزء الأوّل، ص 136. ويتّفق معه الرازي، بأن جعل «الفائدة في الخطاب إفهام المُخاطَب»، انظر:
- محمّد فخر الدّين الرّازيّ: **المحصول في علم الأصول**، ص 403.

(3) الأشمونيّ: **شرح الأشمونيّ لألفية ابن مالك**، تحقيق عبد الحميد السّيّد محمّد، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، ج1، 23.

اللّغة هي الوظيفة التّفاعليّة، إذ لا تفاعل دون خِطاب، ولا خِطاب دون تفاعل، فـ«التّفاعل» إجراء، و«الخِطاب» ممارسة ونتيجة، بيد أنّه لا ينفكّ أيّ منهما عن الآخر، ممّا يرقى بالعلاقة بينهما فتتواءم وترد في سياق واحد بوصفها مترادفات فـ«الكلام، والخطاب، والتكلّم، والتخاطب، والنّطق، واحد في حقيقة اللغة، وهو ما به يصير الحيّ متكلّماً»(1).

كما أنّه لا «تفاعل» إلاّ بين ذاتين فأكثر، إذ تتردّد وظائفهما في الخطاب بين «مخاطِب» و«مخاطَب» وكثيراً ما وردت هاتان الصّيغتان: اسم الفاعل (مُخَاطِب) واسم المفعول (مُخَاطَب) عند الأصوليّين، بوصفهما طرفي الخطاب(2)، ويكتسب كلّ منهما صفة متفرّدة تكسِب الخطاب عمقاً يتجاوز عمق اللّغة وحدها، فالتّذاوت سمة من سمات الخِطاب ناتجة عن سمة التّفاعل، إذ تسهم كلّ ذات في عمليّة تفاعليّة تراوح بين إنتاج الخطاب وتأويله، فالمخاطِب هو من يصوغ الخطاب مستثمراً نظامه الأساس «اللّغة» في حين يؤوّله المخاطَب، وبما أنّ عمليّة «التّفاعل» تستلزم «التّذاوت» فإنّها تتمثّل باعتبار الذّوات، فتُعمِلها ولا تهملها وفق قواعد التّعاون في الخطاب، وتهذيبه بالتّأدّب على اختلاف درجاته.

---

(1) الجوينيّ: **الكافية في الجدل**، تحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمّد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ - 1979م، ص 32.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- محمّد فخر الدّين الرّازيّ: **المحصول في علم الأصول**، علّق على حواشيه محمّد عبد القادر عطا، المجلد الأول، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م، ص ص 403، 404.





كما أنّه لا تذاوت إلاّ في زمان محدّد ومكان معيّن، واجتماع الذوات بما تحمله من صفات، وما تتخلّق به من سمات في زمان التخاطب ومكانه تشكّل سياقاً يضمّها فتصبح أبعاداً يؤثّر كلّ منها في صيرورة الخطاب، وعليه فلا خطاب دون سياق، فالسّياق سمة خطابيّة. وتستلزم سمة «السّياقيّة» سمة أخرى هي «الحركة» بما تدلّ عليه من تفاعل الذّوات، واعتبارها، واعتبار الزّمان والمكان، وغيرها من الأبعاد. ممّا يؤكّد «أنّ الخطاب نموذج حركيّ ذو مراحل مختلفة تقتضي كلّ مرحلة منها من المعلومات ما لا تقتضيه المراحل الأخرى»(1). والحركيّة لا تتبيّن في بنية الخطاب المنجزة فحسب، بل تندرج في جميع فعّاليّاته، ومنها تلك الفعّاليّات الّتي تسبق تشكيل الخطاب لغويّاً. إذ يجري الخطاب بين ذاتيه وفق دواعي هذه الأبعاد، فيسهم اعتبارها إلى تقلّب أحوال الخطاب، وتنوّع صيغه، وتباين درجات معناه بين المطابقة الحرفيّة تارة، والمفارقة تارة.

وبعد هذا العرض لمفاهيم الخطاب المتنوّعة يمكن استخلاص سماته الكلّيّة، فالخطاب: (+كلام «ملفوظ»، + نظام، +ذو فائدة «مفهوم»، +تفاعليّ، +سياقيّ، +حركيّ) فهل يمكن القول بأنّنا قد وقفنا على مفهوم الخطاب كما يتردّد في الأدبيّات الحديثة؟

يبدو أنّ أولى خطوات الإجابة هي الشّروع في فحص التّعريفات المحدَثة، فقد نتبيّن أنّ هناك تعريفات تختلف عمّا

---

(1) أحمد المتوكّل: **قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفيّة «بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ»**، دار الأمان، الرّباط، 2001م، ص51.

أوردناه، خصوصاً التّعريفات في الأدبيّات الغربيّة منذ أورده (هايمز)[1]. ومن المعلوم أنّ مفهوم الخطاب لم يكن حرّاً من أيّ ارتباط، بل كان انعكاساً لمنهج الرّؤية، ممّا جعله يتقلّب بين مناهج الدّراسات الشكليّة والدّراسات التّواصليّة فاعتراه التّباين. وبالرّغم من هذا التّباين إلاّ أنّه لا يخرج عن إطارين اثنين وهما: الوظيفيّ بوصفه الملفوظ الّذي يوجّهه المخاطِب إلى غيره، لإفهامه قصداً معيّناً. أمّا الآخر، فهو الشّكليّ بوصفه ما يتجاوز حدّ الجملة.

وقد عرضه أكثر من باحث وفق المفهوم الأوّل، إذ «انطلق (قيوم) من الثنائية التي أصبحت معهودة منذ سوسير أي اللّغة والكلام الّتي تكوّن اللّسان، ويفضّل (قيوم) استعمال كلمة (Discourse) عوض كلام (Parol)، ذلك ليؤكّد على ما يكتسبه الإنجاز اللغوي من أوجه ربّما لا يحويها لفظ «كلام» مباشرة، مثل: الوجه الكتابي - الحركات الجسدية - السياق [...]

---

(1) Deborah Schiffrin: *Approaches to discourse*, Blackwell, Cambridge, USA, 1994, p 23.

- ويقال إنّ هاريس هو أوّل من استعمل مفهوم الخطاب في الدراسات اللسانيّة الحديثة، إذ وسّع التحليل اللسانيّ إلى ما هو أكبر من الجملة. انظر لذلك:
- سعيد يقطين: **تحليل الخطاب الروائيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّالثة، 1997م، ص 17. وكذلك:
- منذر عيّاشي: علم الدلالة من منظور عربيّ، **مجلّة الموقف الأدبي**، العدد 271، نوفمبر 1993م، ص 34. وذلك بقوله: «ولعلّنا نستطيع أن نزعم أنّ من أوائل من مارس هذا التحوّل في العصر الحديث، وتابعه آخرون، هو هاريس، وذلك في كتابه: **تحليل الخطاب**، حيث ركّز على الخطاب ودور الكلام فيه».





الخ»[1]. وكان تصنيفه انعكاساً لاعتباره اللّغة نظاماً سابقاً موجوداً بالقوّة على الخطاب لما يمثّله من وجود بالفعل، مدركاً بأنّ الخطاب ينطبق على المكتوب وعلى الشّفهيّ. كما أنّ استحضار سمة «السّياقيّة» يبرز تعريفاً مختلفاً للخطاب، بوصفه ممارسة متميّزة وظاهرة تنعتق من تصنيف النّحويّين ومصطلحاتهم، فلا اعتبار لها، سواء ورد الخطاب بهيئة جملة، أو أكثر، أو أقل فلا فرق بين هذه المستويات النّحويّة في الخطاب؛ لأنّه «الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليّات، وعمليّات اشتغاله في التواصل، والمقصود بذلك الفعل الحيويّ لإنتاج ملفوظ ما بواسطة متكلّم معيّن في مقام معيّن، وهذا الفعل هو عمليّة التّلفّظ. وبمعنى آخر يحدد «بنفنست» الخطاب بمعناه الأكثر اتّساعاً بأنّه كلّ تلفّظ يفترض متكلّماً ومستمعاً، وعند الأوّل هدف التّأثير على الثّاني بطريقة ما»[2].

وقد أجملت (Deborah Schiffrin) تعريفات الخطاب في ثلاثة: بوصفه أكبر من الجملة، أو بوصفه استعمالاً أي وحدة لغويّة، أو بوصفه الملفوظ[3]. ونسبت كلّ تعريف إلى منهجه،

---

(1) نقلنا تعريف قيوم عن: عبد الحميد كمّون: المدرسة النفسيّة النظاميّة، ضمن كتاب (**أهم المدارس اللسانية**)، المعهد القوميّ لعلوم التربية، تونس، مارس 1986م، ص 55-56.

(2) سعيد يقطين: **تحليل الخطاب الروائي**، مرجع سابق، ص 19.

(3) Deborah Schiffrin: Ibid, p p 23-43.

وقد عرضت، في تناولها، لأهمّ الباحثين الذين مثّلوا كلاً من التعريفين السابقين.

فكانت التّعريفات خلاصة لاستعراضها أهمّ الدّراسات في هذا الشّأن الّتي مثّلت في مجملها هذا التعدّد المنعكس من تعدّد مناهج الدراسات اللغويّة. فوجدت أنّ الخطاب في أحد تعريفاته هو «تلك الوحدة الأكبر من الجملة» وهنا تتجسّد رؤية المنهج الشكليّ، عندما تتّجه عناية الباحث إلى بنية الخطاب الدّاخليّة تركيبيّاً ودلاليّاً، بمعرفة انسجام عناصره، وترابطها، وتحليل تراكيبه، وتحديد علاقة وحداته بعضها ببعض، بل تناسبها، وذلك على مستوى بنيته المنجزة فحسب.

كما كشفت عن تعريف الخطاب بوصفه استعمال اللغة كما هو عند بعض الباحثين[1]. بما يمثّل الاتّجاه الوظيفيّ الّذي يتجاوز فيه الباحث الوصف الشّكليّ فلا يكتفي بالاقتصار على بيان علاقة وحدات الخطاب بعضها ببعض، وتحليلها، بل يوسّع عمله فيلتفت إلى الاعتناء بإسهام عناصر السّياق الخارجيّة في إنتاج الخطاب وفي تأويله، للوقوف على مدى توظيفها وحضورها، مثل دور العلاقة بين طرفي الخطاب، ودرجاتهم الاجتماعيّة، وطرقهم المعتادة في إنتاج خطاباتهم. ويكشف هذا التّعريف عن كيفيّة تحقيق بعض الوظائف اللغويّة التي يستطيع الإنسان أن يعبّر بها عن مقاصده ويحقّق أهدافه، مثل الوظيفة التّفاعليّة، والوظيفة التعامليّة؛ ممّا يبرز العلاقة المتبادلة بين نظام اللغة وسياق استعمالها، باستثمار مستويات نظام اللّغة كافّة.

وقد اتّحد التعريفان السّابقان في حدّ الخطاب الكميّ بتجاوزه

(1) من هؤلاء براون ويول في كتابهما: **تحليل الخطاب**، 1983م.





الجملة، ولكنّهما تباينا في طريقة النّظر إليه، وتحليله بين إغفال السّياق، وإعماله. وقد انتقلت نتيجة ذلك التّباين إلى الدراسات اللغويّة الحديثة عند العرب؛ فقد اختلف الباحثون في تحديد مفهوم الخطاب، وفي طرق مقاربته الأنسب، أسهم في ذلك الاختلاف عوامل كثيرة، منها تنوّع الخلفيّات المعرفيّة، وتعدّد ميادين الخطابات الّتي ينتسب إليها الباحثون[1].

ويبدو أنّ تعريف الخطاب «بوصفه ملفوظاً» هو التّعريف الأنسب، إذ يمثّل نقطة تقاطع بين الرّؤيتين السّابقتين «البنيويّة والوظيفيّة» فهو يتحلّل من سطوة الشّكل من جهة، كما يبقي على اعتبار السّياق وتحقيق الفائدة من جهة أخرى. فقد يكون جملة أو أكثر، ولكن ليس بمفهوم الجملة النحويّ التجريديّ، بوصفها سلسلة من الكلمات دون اعتبار سياقها، بل بمفهومها التلفّظيّ في

(1) ومن الأمثلة على اختلاف مفهوم الخطاب، وبالتالي تعدد تناوله ما ورد عند البعض في المؤتمر العلمي الثالث المنعقد في جامعة فيلادلفيا، إذ يحلله البعض تحليلاً لسانياً، في حين يحلله البعض الآخر تحليلاً نفسياً أو اجتماعياً. مع تعدد المقاربات وفقاً للمقول مثل الإعلامي، الأدبي، الاقتصادي، انظر:
- غسّان إسماعيل عبد الخالق (محرر): **تحليل الخطاب العربي (بحوث مختارة)، المؤتمر العلمي الثالث، 10-12 أيار 1997م، جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب.**
ومن هؤلاء: حسن حنفي، محمد خضر عريف، محمد نوح، صالح السنوسي، عصام بخيت. ويمكن تأكيد هذا التفاوت في مفهوم الخطاب وتطبيقه من خلال النظر في أعمال تركّز على خطاب بعينه مثلما ورد عن تحليل الخطاب السياسي عند كل من مازن الوعر «اللسانيات وتحليل الخطاب السياسي»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، الكويت، العدد 44، 1993م. وعند منير التريكي: «آليات تحليل الخطاب السياسي»، **مجلة الحياة الثقافية**، تونس، السنة 27، العدد 132، فيفري 2002م.

السّياق. وقد يكون هذا ما حدا بالباحثة لأن تعدل عن استعمال مصطلح الجملة. ومن البيّن أنّ هذا التّعريف لا يتّسق مع مفهوم الخطاب وفق المنهج الشكليّ، أي بوصفه ما يزيد عن الجملة، أو بوصفه تراكماً من الوحدات اللغويّة الصّغرى المستقلّة عن السّياق. كما لا يحصر الخطاب في الملفوظات الّتي تتجاوز الملفوظ الواحد، بل يحدّده بوصفه مجموعة من وحدات ذات سياقات تلفّظيّة خاصّة بها، أي إنّ الخطاب هو ملفوظات سياقيّة قد تقلّ وقد تكثر. وعليه فسمة السّياقيّة هي السّمة الجوهريّة الّتي تكشف عن مبرّرات إيراد الخطاب في نظْم معيّن، كما تسهم في تحديد معانيه وأهدافه.

ولا ريب، أنّ الخطاب وفق هذا التّعريف هو الخطاب الفعليّ الّذي يمارسه النّاس في حياتهم، فلا يتقيّدون بطول معيّن، بل يكتفون بما كان محقّقاً لأهدافهم، كاشفاً عن مقاصدهم. وهذا هو الحدّ العمليّ الآنيّ الّذي يتجاوز الحدود الشّكليّة المسبقة. ممّا يجعله نتاجاً لما يمكن أن نسمّيه بالقدرة الخطابيّة، وكذلك عدّ الرازيّ صفة فصل الخطاب في قوله تعالى عن داود عليه السلام: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾(1). من الصّفات التي منحها الله تعالى لداود، معتبراً إيّاها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور الّتي يمتاز بها الإنسان على كائنات العالم الأخرى من الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات، بيد «أنّ النّاس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عمّا في الضمير، فمنهم من

(1) سورة ص، آية رقم 38.





يتعذّر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادراً على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكلّ من كانت هذه القدرة في حقّه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النّفس النطقيّة في حقّه أعظم، وكلّ من كانت تلك القدرة في حقّه أقلّ، كانت تلك الآثار أضعف [. . .] لأنّ فصل الخطاب عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كلّ ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، ينفصل كل مقام عن مقام»(1). وعليه، فلا يمكن أن تعمل القدرة الخطابيّة دون نظام كليّ، يمكن أن ندعوه بنظام الخطاب، ويتكوّن من عدّة أنظمة فرعيّة تتجسّد بها سمات الخطاب، ولا يمثّل نظام اللّغة إلاّ أحدها. ويتّضح بهذا التفسير دور الفروق الفرديّة التي تتجلّى في هذه الأنظمة، ويتفاوت بها النّاس.

ويعزّز الخطاب هنا سماته العامّة الّتي استخلصناها سابقاً، خصوصاً الخطاب وفقَ التّعريفات الوظيفيّة، لكنّه يزيدها سمةً واحدةً، وهي (+/ – ذو حدّ) وبالرّغم من تحديد تلك السّمات الّتي أفرزتها التّعريفات، يمكن ردّها في مجملها إلى ثلاثة قوالب، هي: **قالب السّمات «السّياقيّة، اللغويّة، المنطقيّة»** لينضوي في كلّ منها عددٌ من تلك السّمات الفرعيّة الّتي قد تقلّ وقد تكثر، بوصفها علامات تتجلّى في الخطاب تدلّ كلّ منها على ما يثوي وراءها من

(1) محمّد فخر الدّين الرازي: **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1403هـ - 1983م، ، الجزء السادس والعشرون، ص ص 187-188.

إمكانات الإنسان الطبيعيّة والمكتسبة، كما تقود إلى معرفة كيفيّة اشتغالها عند إنتاج الخطاب وتأويله. وليس تطابق السّمات، أو تماهيها هو مردّ تقليصها إلى ثلاثة قوالب؛ بقدر ما هو تقاربها، وتجاورها، وتعالقها عمليّاً؛ ممّا يكسبها الأهليّة لأن تنضوي في إطار واحد.

وتظلّ هذه السّمات سمات عامّة، لا تقود إلى تنميط الخطاب الّذي نريد مقاربته. فمعلوم أنّ الخطاب لم يتعدّد بهذه السّمات، ولم يتنوّع بتلك الصّفات، وإنّما تفرّعت حقوله، وتنوّعت ميادينه بإسناد بعض الصّفات والقيود إليه، فينتج خطاباتٌ ذات أوصافٍ متعدّدة عوضاً عن خطاب ذي وصف واحد، مثل: الخطاب الرّوائيّ، الخطاب التّاريخيّ، الخطاب الثّقافيّ، الخطاب الدّينيّ، وغيرها كثير. ومن البيّن أنّ كلّ خطاب من هذه الخطابات يختلف حتماً عن أنواع الخطاب الأخرى تبعاً لاختلاف وصفه.

والخطاب الحجاجيّ، ليس بدعاً من ذلك، بوصفه أحد هذه الأصناف، فما مردّ الاختلاف؟ أهي سمات الخطاب العامّة الّتي أوردناها فيما مضى؟ الجواب، قطعاً، لا، لن تكون هي. فسمات الخطاب العامّة يمكن أن تسهم في رسم المعالم الكبرى لأيّ صنف من هذه الأصناف، ولكنّها تقصر دون بلورة خصوصيّته، وتعجز عن منحه شخصيّته الّتي يختلف بها عن غيره. فكيف نقف على سمات «الخطاب الحجاجيّ» بوصفه خطاباً ذا خصوصيّة مختلفة؟ يمكن ذلك، إذن، بالانتقال من مفهوم «الخطاب» إلى مفهوم «الحجاج» بعرضه عرضاً يجلّي سماته.





## الحجاج

تتفاوت تعريفات الحجاج، ولا غرو في ذلك، إذ «يعتبر مفهوم الحِجاج (المحاجّة) من المفاهيم المثيرة للالتباس بالنّسبة للباحث عن ضبطه وتدقيقه»[1]. ومردّ الالتباس عائدٌ إلى حمولاته الدّلاليّة المتفاوتة بتفاوت الحقول، وتباعد العصور، وتنوّع الثّقافات، بوصفه ظاهرة إنسانيّة. وقد ورد مفهوم الحجاج في العربيّة بصيغ متعدّدة «يقال: حاججته أحاجّه حِجاجاً ومحاجّة حتّى حججته، أي غلبته بالحجج الّتي أدليت بها [...] والحجّة: البرهان؛ وقيل: الحجّة ما دوفع به الخصم؛ وقال الأزهريّ: الحجّة الوجه الّذي يكون به الظّفر عند الخصومة. وهو رجلٌ محجاج أي جدل. والتحاجّ: التّخاصم، وجمع الحجّة: حجج وحجاج، وحاجّه محاجّة وحِجاجاً: نازعه الحجّة. وحجّه يحجّه حجّاً: غلبه على حجّته. وفي الحديث فحجّ آدمُ موسى أي غلبه بالحجّة. والحجّة: الدّليل والبرهان. يقال: حاججته فأنا محاجّ وحجيج، فعيل بمعنى فاعل. ومنه حديث معاوية: فجعلت أحجّ خصمي أي أغلبه بالحجّة. وحجّه يحجّه حجّاً، فهو محجوج وحجيج»[2].

ويبدو أنّ تعريف الحجاج في اللّغة العربيّة يتمحور في مجمله

---

(1) أعراب، حبيب: الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، **عالم الفكر**، الكويت، العدد 1، المجلّد 30، 2001م، ص 97.

(2) ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1414هـ/ 1994م، ج2، مادّة: ح ج ج، ص 226-229.

حول ما يمكن أن نسمّيه بدافع الحجاج أو سببه، وهو التّنازع، والتّخاصم. وإجمالاً فسببه هو «الاختلاف» ولكنّه ليس «الاختلاف» المطلق، بل اختلاف مقيّد بحقل معرفيّ معيّن إمّا في آلته النّاظمة، وإما في لغته المنظومة، فقد يظهر فيه، ويختفي في غيره، فيصبح الحجاج الطّريقة المثلى لحلّه، أو هو الطّريقة الحضاريّة السّلميّة، بل هو البديل عن العنف. «إذ يمكن حسب برلمان وتيتيكاه أن نسعى إلى تحقيق النّتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب»[1]. وهذا ما يمنحه مكانته بين الطّرق الممكنة لحلّ الاختلاف، إن لم يكن أفضلها على الإطلاق. وهذا يقود إلى اعتبار «الخلاف» إحدى سماته المميّزة.

ولا يمكن أن ينشأ خلاف إلاّ بين اثنين فأكثر، وهذا يقود إلى سمة «التّفاعل» المنعكسة عنهما، ولكنّه تفاعل حجاجيّ، وهذا ما يستمدّه مفهوم الحجاج من دلالته الصرفيّة «الدّالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجّة بالحجّة [ممّا يجعلها] مؤهّلة أكثر من كلمة الاستدلال لتؤدّي مفهوماً مهمّاً تقوم عليه نظريّة (Argumentation) الحديثة وهو مفهوم المناقشة والحوار»[2].

والتّفاعل يدلّ على أنّ ممارسة كلّ ذات هي «فعل» و«فعل

(1) صوله، عبد الله: **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، مرجع سابق، ج1، ص 47.

(2) المرجع السابق، ص 12-13.





كلاميّ»[1] تحديداً لما يتوخّى به الممارس من تحقيق نتيجة بناءً على نظام منضبط، فالتّفاعل، إذن، عملٌ طبقاً لقوانين. ويعدّ استعمال اللّغة فعلاً، أقله، منذ (أوستين) لكن لا يمكن استنباط هذه الفكرة من ربط الحجاج باستعمال اللّغة فحسب؛ لأنّه ليس

(1) الفعل الكلاميّ ترجمة (Speech act) وهو الفعل الرّئيس الّذي يتفرّع منه ثلاثة أفعال متحايثة هي على التّوالي: (locution act; illocutionary act, prelocutionary act)، وقد تباين الباحثون العرب في ترجمة هذا المصطلح، فضلاً عن الاختلاف في مفهومه. كما اختلفوا في ترجمة الأفعال المتفرّعة منه. وسنورد بعض الأمثلة على ذلك، ليس إلاَ:

إذ سمّى الطّبطبائيّ النّظريّة بنظريّة الأفعال الكلاميّة «أو بدّقة أكثر نظريّة الأفعال المتضمّنة في القول» (المقدّمة، ص «ب») لذلك ترجم الفعل الرّئيس بالفعل الكلاميّ، أمّا الأفعال الفرعيّة فقد ترجمها على التّوالي: فعل القول؛ فعل متضمّن في القول؛ الفعل النّاتج عن القول، أو الفعل بواسطة القول. انظر: طالب سيّد هاشم الطّبطبائيّ: **نظريّة الأفعال الكلاميّة**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص ص 8-9.

أمّا طه عبد الرّحمن، فيفضّل ترجمة الفعل الرّئيس بالفعل اللّغويّ، في حين يترجم الأفعال الفرعيّة على التّوالي: الفعل الكلاميّ؛ الفعل التّكلّميّ؛ الفعل التّكليميّ. انظر: طه عبد الرّحمن: **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م، ص 260.

ويترجم مسعود صحراويّ الفعل الرّئيس بالفعل الكلاميّ، أمّا الأفعال الفرعيّة فيترجمها على التّوالي: فعل القول (الفعل اللّغويّ)؛ الفعل المتضمّن في القول، الفعل النّاتج عن القول. انظر: مسعود صحراوي: **التّداوليّة عند العلماء العرب «دراسة تداوليّة لظاهرة «الأفعال الكلاميّة» في التّراث اللّسانيّ العربيّ»**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005م، ص ص 41-42.

ويترجم شكري المبخوت الفعل الرّئيس بالعمل اللّغويّ، في حين يترجم الأفعال الفرعيّة على التّوالي: عمل قوليّ؛ عمل في القول؛ عمل تأثير بالقول. انظر: شكري المبخوت: نظريّة الأعمال اللّغويّة (ضمن) **القاموس الموسوعيّ للتّداوليّة**، جاك موشلر-آن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزّ الدّين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص 46.

واضحاً إلى هذه اللّحظة ما هي تلك المجموعات من الأفعال الّتي تؤلّف فعلاً آخر. والحجاج فعل محكومٌ بضوابط، ودون الحاجة إلى مزيد من التّحليل، لا يمكن أن يماثل توالي أفعال الكلام أو تعاقبها، كما أنّه ليس واضحاً ما إذا كانت الضّوابط تشكّل أجزاءً من الأفعال. وينبغي أن يضاف بأنّ الغموض النّاتج من الزّوج عمليّة فنتيجة يرتبط بالكلمة «فعل»(1).

ولا يتجلّى التّفاعل، ولا تتحقّق النّتيجة إلاّ باختيار «الحجّة» وتركيبها سواء وردت مفردة، أو مركّبة «الحجج» وكذلك باستعمالها، فكلّ حجّة قائمة على نقطة خلاف ظاهرة، أو مضمرة. والحجّة مركّب من مادّة وصورة، فهي مركّب لغويّ مادّته اللّغة الطبيعيّة بجميع مستوياتها، وهي مركّب منطقيّ منظوم في الوقت نفسه وفق مقتضى المنطق المناسب، ممّا منح اللّغة وظيفتها في ممارسة الحجاج فقد «عدّ بوبر الوظيفة الحجاجيّة أهمّ وظيفة في استعمال اللّغة»(2)، لينعكس هذا على وصف الحجاج بأنّه «تقديم الحجج والأدلّة المؤدّية إلى نتيجة معيّنة، وهو يتمثّل في إنجاز تسلسلات استنتاجيّة داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثّل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة

(1) Arnold Gunther: A set of concepts for the study of dialogic Argumentation (in) *Argumentation; Approaches to Theory Formation*, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, pp 177-178.

(2) Eemeren, Frans: *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Foris Publications, Holland, 1984, p 7.





الحجج اللغويّة، وبعضها الآخر هو بمثابة النّتائج الّتي تستنتج منها»(1).

وبما أنّ هناك اختلافاً، وتفاعلاً بين ذوات، فلا بدّ أن يتبع ذلك أمر مختلف فيه، ومتفاعل عليه. ولا يمكن أن يكون ذلك إلاّ «الموقف، أو وجهة النّظر، أو دعنا نقول الدّعوى» بوصفها «قضيّة تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدّليل، أو إظهاره بالتّنبيه، والقاصد والمتصدّي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعياً»(2). فـ«الدّعوى»، إذن، سمة من سمات الحجاج، بل هي تمثّل جوهره الّذي يتمحور حولها، ويتميّز بها عن غيره من الخطابات. والدّعوى تتأرجح بين طرفي الحجاج؛ فأحدهما يقدّمها، والآخر يقوّمها، ويحدّد موقفه منها. فقد يقبلها ويسلّم بها، وقد يعترض عليها ويدحضها، فتتأرجح ردّة فعله بين التّسليم أو الاعتراض. ويتبادل طرفا الحجاج هذين الدّورين، فكلّ منهما مدّعٍ تارة، ومعترضٌ تارة أخرى. ومن المعلوم أنّ التّقديم والتّقويم فعلان مقصودان يلزم عنهما أن يقوم كلّ من المقدّم والمقوّم، أو المدّعي والمعترض بإنجاز سلسلة من الأفعال؛ منها صياغة الدّعوى، وإثباتها، وتدعيمها بالأدلّة. في حين يقوم المعترض بفحص الدّعوى، ونقض الأدلّة، ممّا قد يضمحلّ معه العمل وفق مقتضى قواعد تهذيب الحجاج. وهذا يفضي إلى فائدة يستلزمها

(1) العزّاوي، أبو بكر: **اللّغة والحجاج**، الأحمديّة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1426هـ - 2006 م، ص 16.

(2) التّهانويّ: **كشّاف اصطلاحات الفنون**، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، مج 2، ص 143.

فعل الحجاج، وهي «على الأقلّ، تغيير سلوك المحاججين المعرفيّ أو اعتقادهم»[1].

وكانت الفائدة مقصورة على الإقناع لتبدع علاقة وطيدة بينه وبين الخطاب، فقد «تردّد كثيراً بأنّ للحجاج علاقة بالخطاب بناء على هدفه الّذي يكمن في الإقناع، وإن كان هذا يصدق في بعض المواضع؛ إلاّ أنّه لا يطّرد، ولا يمكن عدّه صفة لازبة للحجاج، فالحجاج يهدف كثيراً إلى إثبات الدّعوى ودحض دعاوى الآخرين، بغضّ النّظر عن توليد الاقتناع، وإن كان الاقتناع قد يحصل بوصفه نتيجة له، ولكنّه نتيجة ليست مقصودة، أو مباشرة، بل نتيجة حتميّة تفرض ذاتها، ممّا يلزم عنه الالتفات إلى الحجاج في بنيته وتراكيبه التفاتة منطقيّة ولسانيّة»[2]، فعدم حبس أثر الحجاج في الإقناع وتوسيعه كما يجري في الواقع ينعكس على مستوى مقاربة الخطاب الحجاجيّ.

وقد يلتبس مفهوم الحجاج بمفهوم البرهان، ولكنّ «لفظة «الحجاج» لا تعني البرهنة على صدق إثباتٍ ما، أو إظهار الطّابع الصّحيح لاستدلالٍ ما من وجهة نظر منطقيّة [بحتة]»[3]. وهذا

(1) Arnold Gunther: A set of concepts for the study of dialogic Argumentation (in) *Argumentation; Approaches to Theory Formation*, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p 177.

(2) عبد المجيد، جميل: **البلاغة والاتّصال**، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص 105.

(3) العزّاوي، أبو بكر: **اللّغة والحجاج**، الأحمديّة، الدّار البيضاء، مرجع سابق، ص 15.





يفضي إلى اعتبار سمة «الاحتماليّة» بوصفها سمة حجاجيّة مميِّزة بوصف الحجاج «ممارسة تبرير الأحكام تحت ظروف الظنّ»[1]؛ أي عدم اليقين، أو الاحتمال. يتبيّن هذا في فعلي القبول أو الرّفض. وهو ما يمنح سمة «التّفاعل» حضورها في الحجاج كرّاً وفرّاً، بما ينفي عن «الدّعوى» صفة القطعيّة، ويؤول بها إلى «الاحتماليّة» الملبِسة الّتي تشكّل صفة في الحجاج «تقوم في كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الّذي لا نجد له نظيراً في غيره من طرق الاستدلال، ولولا تضمّن الحجاج لهذا الالتباس، لما تميّزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو، إذن، الفاصل بين الحِجاج وبين البرهان»[2].

ولا يجري التّفاعل إلاّ بين ذاتين، فتبلور سمة حجاجيّة نطلق عليها «التّذاوت»، بما يبوّئ الذّات مكانة عليّة؛ فلكلّ ذات دور في الحجاج، فإحداهما محاجِجة، والأخرى محاجَجة. وكلاهما حاضرة في الخطاب، سواء كانت موسومةً لغويّاً، أم لم تكن، فالكلّ مرجع الحجاج وموئله. وكلّ ذات تنطوي على مخزون من المعارف، وجملة من الخصائص، تنعكس عند ممارسة الحجاج وتظهر، فلا تحيد كلّ ذات عن اعتبار الذّات الأخرى، بأن تدرك خصائصها المعرفيّة، وأوصافها الاجتماعيّة، ممّا يلزم عنه

(1) David Zarefsky: *Argumentation in tradition of speech communication studies* (in) Van Benthem (Edit): Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p 53.

(2) طه عبد الرّحمن: **اللّسان والميزان أو التكوثر العقليّ**، مرجع سابق، ص230.

استحضارها دوماً عند سوق الأدلّة، بما يتناسب معها، وصياغة ذلك في الحجاج إمّا بالنصّ عليها، وإما بافتراضها استباقاً لمنع، أو دفعاً لدحض. هنا، لا تنفكّ هذه السّمة عن فاعليّة التلفّظ مقيّدة بزمان محدّد ومكان معيّن. وهما يكوّنان أبعاداً سياقيّة بإضافتهما إلى ذوات الحجاج، فتغدو «السّياقيّة» سمة من سمات الحِجاج، ولا يقف اعتبار هذه السّمة على دورها في توجيه اختيار الحجاج، وتركيبه، بل توسيع الممارسة الحجاجيّة لتستفيد من منطوقه ومفهومه، فيغدو نسيجاً منهما على السواء، وتقود طرفيه لاعتبار «العلاقة بين القول الصّريح والقول الضّمنيّ»[1]. بوصفهما مركّباً حجاجيّاً واحداً.

ومن تعريفات الحجاج السّالفة يمكن أن نستخلص سماته العامّة، وهي (+اختلاف، +تفاعليّ، +فعل، +دعوى، +حجّة/ +حجج، +سياقيّ، +نظام، +مفيد)

## مكوّنات الخطاب الحجاجيّ

إذن، فمفهوم الخطاب الحجاجيّ هو ثمرة لمفهوم مفرديه «الخطاب» و«الحجاج» بما بينهما من علاقة تركيبيّة وتأثيرات دلاليّة. ويقتضي الأمر أن ننظر في سمات كلّ منهما أوّلاً لندرك العلاقة بينهما آخراً. فحصيلة تعريف هذين المفهومين: «الخطاب، الحجاج» هي أنّهما يتّحدان في القوالب العامّة، فكلّ منهما يتوفّر

(1) ميير، ميشيل: **المنطق واللّغة والحجاج**، ترجمة محمّد أسيداه، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربيّة وآدابها، جامعة عبد الملك السّعديّ، تطوان، 1411هـ - 1991م، ص 124.





في خلاصة تعريفه على: **القالب السّياقيّ، اللغويّ، المنطقيّ**. بما يوحي أنّ وحدة القوالب تفضي إلى وحدة السّمات وتطابق المفهومين، فهل يدلّ ذلك على تطابقهما حقيقة، أم أنّ هناك فروقاً بينهما، تنتظم في إثرها علاقة بينهما؟ هل الاتّحاد الظّاهريّ يوجب التّوافق، أم يجيز التّفارق؟ وهل توافق سمات «الخطاب الحجاجيّ» سمات مفرديه، أم يجوز أن تفارقهما؟ ألا يمكن أن تكون سماته موافقة لهما من جهة، ومفارقة لهما من جهة أخرى؟

وللوقوف على إجابة مقتضبة لهذه الأسئلة؛ يجب أن ننظر إلى الموقع التّركيبيّ، وبالتّالي الدّلاليّ لكلّ مصطلح بالنّسبة إلى المصطلح الآخر، ذلك بأنّ «الخطاب» معرفة، موصوفٌ، عامّ، و«الحجاجيّ» وصفٌ، مقيّدٌ، خاصّ «والغرض بالنّعت تخصيص نكرة، أو إزالة اشتراك عارض في معرفة [...] فالصّفة ههنا فصّلته [...] وأزالت عنه هذه الشّركة العارضة [...] ولمّا كان الغرض بالنّعت [...] إزالة الاشتراك العارض في المعرفة وجب أن يجعل للمنعوت حال تعرى منها مشارِكه في الاسم ليتميّز به وذلك يكون على وجوه [...] وإمّا بنسب إلى بلدٍ [...] ونحو ذلك من الخاصّة الّتي لا توجد في مشارِكه»[1]. وعليه، فالحجاج بوصفه نعتاً سيكيّف، بل يقيّد سمات «الخطاب»، ويوجّهها، بأن يغرسها في حقل معرفيّ معيّن، فمن المعلوم أنّ المتضايفين يتبادلان التّأثير عندما تتشاكل سماتهما، فيؤثّر مفهوم كلّ منهما في مفهوم الآخر، فينقّحه، ويوجّهه، ويقنّنه، كما هو الأمر في حالنا هذه. فبالرّغم

(1) ابن يعيش: **شرح المفصّل**، عالم الكتب، بيروت، ج3، ص 47.

من أنّ «الخطاب» معرفة، إلاّ أنّه معرفة عامّة يشترك معها، ويدخل فيها أكثر من وصف في آن، فإذا ما أنعمنا النّظر ألفينا سمات الخطاب سمات عامّة توجد في كلّ خطاب وتنطبق فيه.

وعليه، فمفهوم الخطاب سيكون، طبقاً لهذا، مفهوماً عامّاً ثابتَ السّمات، في حين يصبح الخطاب الحجاجيّ متغيّرها «فالحجاج يمارَس بالخطاب»(1). وسمات الخطاب تغطّي كلّ التجليّات الخطابيّة بما فيها الخطاب الحجاجيّ بوصفها أنماطاً خطابيّة، وبالرّغم من اتّحادها معه في القوالب، إلاّ أنّ كلاًّ منها يفضله بسمات أو تحديدات تبلوره، لتفترق بها عن غيرها، فهي المعيِّنة لتخصيص الخطاب. وهو الوجه الّذي يميّز الخطاب الحجاجيّ، فقوالبه الثّلاثة تفترق ببعض سماتها الجزئيّة عن سمات الخطاب، مثل (+الاختلاف، +الدّعوى، +الاعتراض، +الحجّة/ +الحجج)، افتراق الخاصّ عن العامّ، أو النّوع عن الجنس؛ ولا يتضمّن الخطاب الحجاجيّ سمات الخطاب العامّة الّتي يكسب بها خصوصيّته فحسب، بل يختصّ في الوقت ذاته بسمات تجعله مختلفاً عن أنواع الخطابات الأخرى. فسياق الخطاب الحجاجيّ يختلف، حتماً، عن سياق الخطاب العامّ، ولا يندّ عن ذلك الاختلاف مكوّناه اللغويّ والمنطقيّ؛ فلا يستمدّ من أنظمة الخطاب إلاّ نظامه الطبيعيّ، باستعماله اللّغة الطبيعيّة، ولكنّه لا يوظّف أيّاً

(1) Eemeren, Grootendorst, Jackson, Jacobs: *Reconstructing Argumentation Discourse,* The university of Alabama press, Tuscaloosa, Alabama, USA, 1993, p 11.





من الأنظمة الخطابيّة الأخرى، وتمتزج في الخطاب الحجاجيّ الصورة بالمادّة، فتكيفّ اللّغة منطقه ليصبح منطقاً خاصّاً، كما تتكيّف معه.

ختاماً، يمكن أن نجمل مفهوم الخطاب الحجاجيّ ليغدو «كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوىً مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها. وهكذا يتّضح أنّ حقيقة الخطاب ليست هي مجرّد الدّخول في علاقة مع الغير، وإنّما هي الدّخول معه على مقتضى الادّعاء والاعتراض، بمعنى أنّ الّذي يحدّد ماهيّة الخطاب إنّما هو «العلاقة الاستدلاليّة» وليس العلاقة التّخاطبيّة وحدها: فلا خطاب بلا حجاج، ولا مخاطِب (بكسر الطّاء) من غير أن تكون له وظيفة «المدّعي» ولا مخاطَب (بفتح الطّاء) من غير أن يكون له وظيفة «المعترِض»»(1).

بالرّغم من أنّ الخطاب عموماً والخطاب الحجاجيّ خصوصاً يتجسّد في منجز لغويّ، فإنّه لا يعني أنّ اللّغة هي المكوّن الوحيد، وإن كانت ظاهر الخطاب، بل ترتدّ سمات الخطاب الحجاجيّ عند تحليله إلى ثلاث سمات: السّياقيّة، اللغويّة، المنطقيّة. بوصف السّمات علامات/ دوالّ تتجلّى في ظاهر الخطاب بوصفه المستوى المنجز. بتقليب هذه السّمات، وباستحضارها يمكن ردّها إلى ثلاثة مكوّنات عامّة، هي: مكوّن السّمات السّياقيّة، اللغويّة، المنطقيّة. فمن المعلوم أنّ الخطاب، أيّ خطاب، يتألّف تركيبيّاً من نظامين:

(1) طه عبد الرّحمن: **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، مرجع سابق، ص 226.

نظام المادّة، ونظام الصّورة؛ فمادّته هي اللغة، في حين تكون صورته هي المنطق.

## تشاكل المكوّنات وتكاملها

نكرّر هنا، أنّه بالرّغم من أنّ الخطاب بعامّة، والخطاب الحجاجيّ بخاصّة يتجسّد في منجز لغويّ، فإنّه لا يعني أنّ اللّغة هي المكوّن الوحيد، وإن كانت ظاهره. كما أنّ اشتراك المكوّنين الآخرين (السّياقيّ والمنطقيّ) لا يعني انفصالها، وإن كان كلّ مكوّن من مكوّنات الخطاب الثّلاثة يستقلّ بخصائصه، ومكوّناته الدّاخليّة، ومنطقه المختلف. ومع هذا فلا يعمل في الممارسة الحقيقيّة بمنأى عن المكوّنات الأخرى. فالخطاب الحجاجيّ جماع لها مجتمعة إلى بعضها؛ إذ لا يمكن الفصل بينها في إنتاجه أو في تأويله، بوصفه ممارسة عمليّة لها مدخلاتها ومخرجاتها الّتي تتمثّل في تشغيل الملكات المؤسّسة لتلك المكوّنات واستثمارها. فعلاقات المكوّنات علاقات تشاكل وتكامل، وليست علاقات تفاضل وتزايل فمادّة الخطاب وصورته ليستا منفصلتين، بل مترابطتين بفعل المكوّن الثّالث، أي المكوّن السّياقيّ. ومدى تفاعل هذه المكوّنات هو ثمرةٌ لقدرة المخاطِب الحجاجيّة.

وتسري علاقات التّأثير بين مكوّنات الخطاب الحجاجيّ الثّلاثة سرياناً طبيعيّاً ولازماً، فينشأ تأثير السّابق في اللّاحق نتيجة لدور كلّ منها في الممارسة الحجاجيّة؛ إذ يمثّل المكوّن السّياقيّ مدخل الفعّاليّة الحجاجيّة بوصفه المكوّن السّابق على الممارسة أو المكوّن





المعطى، بكلّ المعارف والظّروف، بما فيها معرفة طرفي الخطاب اللّغويّة وغير اللّغويّة، لذلك نسمّيه بالمكوّن المخزون؛ «لأنّ الخطاب الطّبيعيّ هو، أصلاً، خطاب مقاميّ ولا انفصال لأيّ جزء منه عن القرائن الخارجيّة مهما أتى المتكلّم فيه من وسائل التّفصيل»[1]. وتمثّل الملكة اللغويّة مخرجاتها، في حين تمثّل الملكة المنطقيّة الرّابط بين هذين المكوّنين.

وبصورة عامّة يربط المكوّن المنطقيّ بين مكوّن المدخلات؛ أي المكوّن السّياقيّ، ومكوّن المخرجات؛ أي المكوّن اللغويّ؛ ممّا يجعله مكوّناً متأسّساً عليه، ومتأثّراً به. وبنظرة أخرى ندرك أنّ الملكة السّياقيّة تمثّل بنية الخطاب الحجاجيّ العميقة، في حين تمثّل لغة خطابه بنيته المنجزة. وعليه، فالخطاب الحجاجيّ يتألّف من بعدين عامّين: بعد خارجيّ، وبعد داخليّ؛ فالبعد الخارجيّ هو الخلفيّة والأصول، والبعد الدّاخليّ هو المنطق واللغة[2].

وسنفحص خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ في سبيل الوقوف على مكمن الاختلاف الّذي أسّس لذلك الخطاب، وكذلك في سبيل الوقوف على صنيعه إزاءه. ولا يمكن أن نكتفي بظاهر الخطاب المنجز، بل نرى أنّه ينبغي الانطلاق من شخصيّة ابن تيميّة ذاتها، بما تنطوي عليه من الأبعاد المختلفة الّتي أسهمت في تكوينه. فنبدأ

(1) طه عبد الرّحمن: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2005م، ص 188.

(2) Apostel, L: *Towards A General Theory of Argumentation (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation*, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p 96.

بكيفيّة تكوّن تلك الشّخصيّة ذلك التكوّنِ الّذي انعكس على الخطاب فبرز في ظاهره.

## المقاربة التّداوليّة

نعرض ما يتعلّق بالمقاربة التّداوليّة (Pragmatics) عرضاً مبسّطاً، بوصفها من أحدث المقاربات اللّسانيّة؛ لمحاولة الوقوف، باستعراض ظروف نشأتها، على الدّور الّذي تلعبه الثّقافة في صياغة هذا المنهج وتحديد أولويّته بين المناهج اللّسانيّة الأخرى طبقاً لأهميّته وحاجتها إليه. وتركيزنا هنا سيكون منصبّاً على بيان ما كفلته طبيعة الثّقافة الإسلاميّة، وما تطلّبته من بحث بما انعكس على توظيف المنهج التّداوليّ والاهتمام بمعطياته. يتّضح ذلك بالاستشهاد بشيخ الإسلام ابن تيمية، بوصفه أحد أهمّ الأعلام الّذين نحسب أنّه ينطبق عليهم زعمنا الاستكشافي بأنّهم تداوليّون، وذلك بعد أن اتّضح أنّ أعمالهم، بعد فحصها وتحليلها، تنطوي على الرّؤية التّداوليّة، فهو واحد ممّن وظّفوا أدوات المنهج التّداوليّ، بالرّغم من تعدّد حقولها، وتشعّب أفكارها.

من المعلوم أنّ الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة حاولت أن تصطبغ بالصبغة العلميّة الصرفة، إذ كانت غايتها ضبط دراسة اللّغة ضبطاً محكماً، بما يشبه دراسات العلوم البحتة مثل الرّياضيّات والفيزياء. وكان هذا المنحى نتيجة لتطوّر الدّراسات اللّسانيّة ومحاولتها الابتعاد عن دراسة اللّغة دراسة تاريخيّة؛ فنشأت الدّراسات الشّكليّة أو البنيويّة، ومن ثمّ تطوّرت الدّراسات تطوّراً أفرز نماذج متعدّدة. وعلى هذا «ولفترة طويلة في دراسة اللّغة، كان





هناك ميل شديد إلى مناهج التحليل الصوريّة الّتي اُشتقّت من الرّياضيّات والمنطق. وكان التّركيز منصبّاً على الكشف عن المبادئ التجريديّة الّتي تكمن في صلب اللّغة»(1)، لذلك، كان يعتبر البعض التّداوليّات بأنّها ليست أكثر من سلّة مهملات للدّراسات اللّسانيّة (Waste Basket Of Linguistics)؛ ممّا أدّى إلى تأخّر ظهورها بوصفها مقاربة ذات استقلاليّة، ولذلك فإنّ «التداوليّة؛ أي استعمال اللّغة في السّياق، برزت بوصفها منطقة بحث متسلسلة في حقول متعدّدة»(2)؛ لأنّها كانت تعالج الظواهر والمسائل اللّغويّة الّتي تستعصي على علوم التراكيب (Syntax) والدّلاليّات (Semantics) وقبل خمسة عشر عاماً قلّما كان يذكرها اللّسانيّون. إذ كان يُنظَر إلى التّداوليّات في تلك الأيّام البعيدة بوصفها كشكولاً يُحشى بالمعلومات المستعصية بكلّ سهولة، وبالسّهولة ذاتها تُنسى»(3).

وقد تعدّدت تعريفات التّداوليّات طبقاً لتعدّد اهتمامات الباحثين والعلوم الّتي تناولتها؛ فمرّة يشار إليها بأنّها دراسة المبادئ الّتي تفسّر عدم مقبوليّة بعض الملفوظات؛ أو بأنّها دراسة اللّغة من الوجهة الوظيفيّة؛ أو تلك الدّراسة الّتي لا يتجاوز اهتمامها مبادئ الإنجاز عند استعمال اللّغة(4). وينمّ تعدّد التعريفات عن تعدّد

---

(1) George Yule: *Pragmatics,* Oxford University Press, Oxford, UK, 1996, p 6.

(2) Haslett. B. J: *Communication «Strategic Action in Context».* ELA publisher, 1987, p 3.

(3) Leech, Geoffery: *Principles of Pragmatics,* Longman Group Limited, London, 1996, p 1.

(4) Livinson, Stephen C: *Pragmatics,* Cambridge University Press, 1983, pp5-8.

التخصّصات والمشارب. وإجمالاً لهذه التّعريفات «يمكن تعريف التّداوليّات في أوسع معانيها بأنّها دراسة التواصل اللّغويّ في السّياق»[1].

كما تعدّدت مجالات الأبحاث التّداوليّة بتعدّد الحقول المعرفيّة التي تلامسها؛ فأصبح هناك التداوليّات الفلسفيّة والمنطقيّة، والتّداوليّات اللغويّة وغيرها. ويمكن أن ننظر إلى هذا التّعدّد على أنّه ليس تعدّداً تداوليّاً، بقدر ما هو تعدّد لجوانب المعالجة التّداوليّة. وتاريخيّاً يمكن القول بأنّ مصطلح التداوليّات نشأ، أصلاً، في أحضان فلسفة اللّغة. عندما ميّز تشارلز موريس (Morris) بين ثلاثة مستويات في دراسة اللّغة، وهي:

- التراكيب (Syntax) وهو دراسة علاقات العلامات الصوريّة بين بعضها البعض.
- الدلاليّات (Semantics) وهي دراسة علاقات العلامات بالأشياء الّتي تمثّلها.
- التداوليّات (Pragmatics) وهي دراسة علاقات العلامات بمؤوليها[2].

(1) Shoshana Blum-Kulka: *Doscourse Pragmatics (In) Discourse as Social Interaction*, Teun A. Van Dijk (Edit) SAGE Publication, USA, 1997, p 38.

(2) انظر كلاًّ من:

- Livinson, Stephen C: *Pragmatics*, Cambridge University Press, 1983, p 1.
- Shoshana Blum-Kulka: *Doscourse Pragmatics (In) Discourse as Social Interaction*, Teun A. Van Dijk (Edit) SAGE Publication, USA, 1997, p 38.





أمّا من ناحية ممارسة التّنظير عمليّاً للتّداوليّات، واستقلالها بتوجّهها العامّ فإنّه يمكن [. . .] إرجاع نشأة التداوليّة إلى سنة 1955م، عندما ألقى جون أوستن (John Austin) محاضراته في جامعة هارفارد[1]، وذلك بعد أن تبنّى تراث فغنشتاين (Wittgenstein) مع تلميذه جون سيرل (J. Searl) إذ أسّسا نظريّة أفعال الكلام (Speech Acts) الّتي ترى أنّ ممارسة اللّغة هي فعل، كما تزعم بأنّ هناك أفعالاً لا يمكن إنجازها إلاّ بالكلام.

ومن بعدهما قدّم جرايس (Grice) في عام (1975م) ما يتعلّق بالمعنى؛ عندما لاحظ أنّ هناك معاني لا يصرّح بها المخاطِب، ولكنّ المخاطَب يفهم ما يقصده، بالاحتكام إلى ما يسمّيه جرايس بمبدأ التّعاون في المحادثة، وما ينتج عنه من استلزام تحادثيّ (Conversational Implicature) لمعنى المتكلّم، طبقاً لمسلّمات، أو قواعد أربع. وقد تفرّع من هذا العمل بعض النّظريّات مثل نظريّة الملاءمة (Relevance) لكلٍّ من ديردر ولسن (D. Wilson) والفرنسيّ دان سبربر (D. Sperber). ولم يتوقّف الأمر عند هذه النّظريّات، بل تجاوزها إلى النّظر في عناصر السّياق الاجتماعيّة وتأثيرها في صياغة الخطاب التّواصلي، وكان من نتائج ذلك قيام نظريّة التّأدّب في الخطاب الّتي قدّمها براون (P. Brown) وليفنسون (S. Levinson) انطلاقاً من مبدأ الوجه (Face) وما تفرّع منه من استراتيجيّات.

(1) آن روبول وجاك موشلار: التّداوليّة اليوم؛ علم جديد في التّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس، ومحمّد الشّيباني، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2003م، ص ص 28-29.

وبعد هذه الأعمال، كانت المفارقة في أمر المقاربة التّداوليّة، إذ انقلب تصنيفها من كونها سلّة المهملات أو الكشكول (rag-bag) في البحث اللّغويّ، وفق رأي بعض الباحثين، إلى أن أصبحت موئلاً لحلّ كثير من مشكلات البحث اللّغويّ؛ خصوصاً المشكلات النّاتجة عن إغفال ما يتعلّق بسياق التّخاطب. وعليه فقد كان بروزها هو نتيجة لقصور المقاربات والمناهج الأخرى في استيعاب ومعالجة بعض القضايا التركيبيّة والدّلاليّة وما يتعلّق بها.

ونخلص من العرض السّابق لظهور التّداوليّات إلى نتائج منها:

- تأخّرها عن غيرها من المقاربات أو المناهج.
- تقدّم التّنظير على التّطبيق.
- الخطاب البشريّ هو ميدانها.

ويغدو من الواضح أنّ المقاربة التّداوليّة غنيّة بأدواتها الّتي يمكن أن تبوئّها أفضل المراتب لمقاربة الخطاب، خصوصاً الخطاب الحجاجيّ. من هنا كانت المقاربة التّداوليّة محدّداً في عنوان موضوع بحثنا لتتجاوز مجرّد مقاربة اللّغة إلى مقاربة مكوّنات الخطاب مثل منطق الخطاب، وهو ما سوف يركّز عليه بحثنا.



## الفصل الأوّل

## تكوين ابن تيميّة الحجاجيّ

العمل صورة لصاحبه، ولا يندّ الخطاب عن هذا الحكم بوصفه عملاً. فذات المخاطِب تميّز خطابه عن خطابات مماثلة أو مخالفة، فيغدو الخطاب سمة شخصيّة تتبلور في ظاهره وفي باطنه. ولا تنشأ العلاقة بين الخطاب ومصدره، ومنها أعمال القدماء، إلاّ نتيجة لتكوين معقّد. يتّضح ذلك بالتّأمّل في خطابات أيّ منهم، وفحصها فحصاً دقيقاً بالولوج من ظاهر الخطاب إلى عمقه، ويتجاوز خطابه الواحد إلى مجموع خطاباته «فقد كان صانعو التّراث لا ينشئون خطاباتهم بما اتّفق لهم من الوسائل، سواء ضبطوها أم لم يضبطوها، بل كانوا، على خلاف ذلك، يتخيّرون هذه الوسائل بحسب أغراضهم العلميّة، فيعملون على تبيّن أوصافهم وتملك أسرارها قبل الدّخول في الاشتغال بها، ويتنافسون في تحصيلها وتوسيع قدراتهم فيها، بل يمارسون نقدها وتنقيحها، إظهاراً لرسوخ معرفتهم بها، فتأتي خطاباتهم قائمة بشرائط العرض المدلّل وبمقتضيات النّظم المعلّل»[1].

(1) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص83.

والنّظرة الكلّيّة التّكامليّة[1] إلى عالم موسوعيّ طرق جلّ الدّوائر المعرفيّة، تكفينا مؤونة المقاربة المحدّدة سلفاً الّتي قد تناسب العمل في حقل دون آخر، كما تقينا الانتقاء الافتراضيّ لمدوّنة دون أخرى بما يقصر دون الإحاطة بمنهج العالم، فضلاً عن معرفة أدواته الدّقيقة، ومسالكه اللّطيفة. ولو سبرنا العلاقة الوجوديّة بين العمل وصاحب العمل، سواء ابن تيميّة أو غيره، لألفينا صاحب العمل سابقاً في وجوده لعمله. ولفحص خطاب ابن تيميّة طبقاً لهذا التّوجّه، يحسن بنا أن نبتدئ بتكوينه الّذي سوف يسهم في الكشف عما يثوي وراء خطابه بتلك التعبيرات اللّغويّة، والبنى المنطقيّة الّتي صبغت مواقفه وتجلّت بها أحكامه تجاه أعمال الآخرين، إن موافقة أو مخالفة. فقد مرّ تكوين ابن تيميّة بأطوار مختلفة، فما تلك الأطوار؟

## 1.1 أطوار التّكوين الحجاجيّ

نحاول أن نحدّد أهمّ معالم تكوين ابن تيميّة وأبعاده في إطار معرفيّ عام يسمح بالنّظر في كيفيّة تكامل هذه الأبعاد، وتمازجها، واتّساقها في مسار واحد، لعلّ هذا العرض يجسّد ذلك النّموذج الّذي قد «تتمفصل داخله المفاهيم والمقولات الّتي توجّه الفكر والمعرفة والفعل بالنّسبة لمن يهتمّ بالأسئلة المرتبطة بالبناء والاكتساب والتّعديل والدّحض أو المرتبطة ببلورة المعارف»[2].

(1) لكن لا يعني هذا إغفال مكوّنات هذه النّظرة الكلّيّة، بل هي منطلق فحص تكوين ابن تيميّة. وما الكلّيّة إلا ثمرة لذلك.

(2) فيليب جونايير، **نحو فهم عميق للكفايات**، تعريب عبد الكريم غريب =





وقد تكوّنت شخصيّة ابن تيميّة بتماهي أطوار ثلاثة تمثّل أطوار التّكوين، هي: طور التّجريد، وطور التّجويد، وطور التّجسيد.

### 1.1.1 طور التّجريد

المقصود بالتّجريد هنا، هو تلك المعطيات القبليّة الّتي أعطيت لابن تيميّة عطاءً، أو وجدت وجوداً سابقاً لوجوده دون إرادته أو اختياره، وإن تبيّنت فيه وبه في أطوار تالية. يتمثّل هذا الطّور في ذلك المركز الّذي استقرّ في قلب دائرة واسعة تحيط به. فابن تيميّة يمثّل مركز الدّائرة بوصفه إنساناً مطبوعاً أو موهوباً، في حين تتمثّل معطيات الدّائرة في خصائص البيئة الّتي أحاطت به واحتضنته. وتمثّل معطيات المركز والدّائرة تكامليّاً أولى عناصر المجال التّداوليّ الّتي شكّلته، وأسّست رؤيته النّقديّة، بل حدّدت معالم خطابه.

#### 1.1.1.1 ذات ابن تيمية

إذا كان خطاب ابن تيميّة حصيلة لملكاته، فإنّه لا بدّ أن تكون الملكات مودعة في ذات ابن تيميّة، بوصفها مؤهّلاته الأساس الّتي يقوم الخطاب بها. فلا بدّ لفهم التّكوّن «من أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل التّكوين الدّاخليّ»[1] ولا ريب أنّ «أسّ الفضائل، وينبوع

= وعز الدّين الخطابي، عالم التربية، المغرب، الطّبعة الأولى، 1426هـ- 2005م، ص9.

(1) محمّد وقيدي، **النّموّ العقلي والتّطوّر المعرفي؛ وجهة النّظر التكوينيّة**، الشّركة العالميّة للكتاب، بيروت، 2005م، ص49. =

ونشاطه ليصعب فهمهما الفهم الصّحيح بعيداً عن هذه الخلفيّة العقديّة والفقهيّة في المذهب الحنبليّ الّتي تتحكّم في هذا النّشاط وهذه النّظريّات»[1].

## 2.1.1 طور التّجويد

يبقى العقل في مستواه الغريزيّ قدرة معطّلة لا تُثمر إذا لم يتنمَّ وتُزكَّ. ويمكن أن ندعو ذلك العقل النّامي بالعقل المُكتسب «فهو نتيجة العقل الغريزيّ، وهو نهاية المعرفة، وصحّة السّياسة، وإصابة الفكر، وليس لهذا حدّ؛ لأنّه ينمي به إن استعمل، وينقص إن أُهمِل»[2]. فنموّ العقل نتيجة لعمليّتي الفعل والتّفاعل: فِعل ابن تيميّة الذّاتيّ، وذلك بمبادرته إلى استثمار قواه المؤهّلة الّتي توفّر عليها، وتفاعله مع بيئته المؤهّلة الّتي يعيش فيها، بما يكفل له تطوير قدراته. بوصف فعله وتفاعله هو «العمليّة المستمرّة لاكتساب مجموعة من المهارات الضّروريّة ودمجها من أجل إنجاز ما يتطلّبه حقل من حقول الحياة بمستوى البراعة أو بمستوى أعلى منها»[3]، وهذا هو منطلق نشاطه الفرديّ.

من هنا بدأ ابن تيميّة خطوة الممارسة الضّروريّة الأولى، وذلك بانفتاحه على معطيات البيئة وتماهيه فيها. فبدأ بتعليم ذاته

(1) المرجع نفسه، ص35.
(2) أبو الحسن الماورديّ، أدب الدّنيا والدّين، مرجع سابق، ص16.
(3) Robert J. Sternberg: *Intelligence, Competence, and Expertise* (in) Hand book of Competence and Motivation, Andrew J. Elliot &Carol S. Dweck (Edit) The Guilford press, New York, 2005, p15.





تارة بدافع من ذلك العقل الغريزيّ، كما تعلّم العلوم تارة أخرى «فقد نشأ من حين نشأ في حجور العلماء»[1]، ليمنحه العلم السّلطة الّتي جسّدت ذاته، وتقوّت بها ملكاته في ميدان الخطاب. وقد تمكّن ابن تيميّة من ذلك بحيازته مهارات التعلّم الضّروريّة «وقد تنقسم مهارات التعلّم أحياناً إلى المهارات الظّاهرة، والمهارات الخفيّة. فالمهارات الظّاهرة هي ما يحدث عندما نبذل جهداً للتعلّم؛ أمّا المهارات الخفيّة فهي الّتي تحدث عندما نلتقط المعلومات تلقائيّاً دون جهد منظّم»[2]، متى ما توفّر الإنسان على الاستعداد الفطريّ للتعلّم، والحافز له، والرّغبة فيه.

وتستقرّ غاية التعلّم هنا في تجويد ملكاته، وذلك بتطويرها تطويراً يكفل تحقيق مستوى عالٍ لجودة الأداء الفعليّ المنشود. وقد سلك ابن تيميّة مسلك تطوير ذاته، يتبيّن ذلك إذا تجاوزنا النّظرة المبتسرة في مسيرته العمليّة، وإذا تلافينا التّقسيمات المجتزأة لملكاته العلميّة؛ واستعضنا عنها بالنّظر إليها نظرة شموليّة، واستحضرنا دور تلك الملكات في عمليّة تكامليّة، مع تدقيق النّظر في ضوء متطلّبات الممارسة الخطابيّة؛ لأنّ الملكات تشكّل موارد العمليّة الخطابية الضّروريّة مجتمعة، دون كفاية إحداها لتمثيل العمليّة باستقلال عن غيرها. هنا يغدو التّأثير متبادلاً بين الملكات، فتطوير كلّ ملكة يؤثّر في تطوير الأخريات إمّا بصورة مباشرة وإما

(1) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، العقود الدرّيّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، تحقيق أبي عبد الله الدّانيّ بن منير آل زهوي، المكتبة العصريّة، لبنان، الطّبعة الأولى1426هـ- 2005م، ص20.
(2) Robert J. Sternberg, p18.

غير مباشرة. ويتركّز طور التّجويد على الملكات الّتي تتآلف وتتآزر في إنتاج الخطاب، فيغدو التّجويد أصنافاً هي: التّجويد المعرفيّ والتّجويد الاجتماعيّ والتّجويد اللّغويّ والتّجويد الإدراكيّ.

### 1.2.1.1 التّجويد المعرفيّ

انطلق ابن تيميّة صغيراً في اكتساب معرفته وفق طريقة بنائيّة تراكميّة. وقد أعانه على ذلك عدّة عوامل تبلورت في هذه المرحلة، منها ما وهبه الله من سمات فطريّة مودعة في العقل الغريزيّ؛ فقد خصه الله تعالى «بسرعة الحفظ، وإبطاء النّسيان، لم يكن يقف على شيء أو يستمع لشيء غالباً إلاّ ويبقى على خاطره، إمّا بلفظه أو معناه»[1].

اختصّ التّجويد المعرفيّ بكلّ ما كان لابن تيميّة الحقّ في اختياره أو فعله، أي ما مارس فيه الحريّة بتوجيه ذاته، فكان مبدأ اكتساب المعرفة هو المبادرة ببنائها «وعندما تُبنى المعرفة، فإنّها تفيد أنّ الفرد العارف هو الّذي قام بذلك وأنّها ليست صادرة عن المحيط الخارجيّ»[2]. لذلك، انتسب ابن تيميّة إلى كثير من البيئات متعلّماً، فقد «كان يحضر المدارس والمحافل في صغره»[3]. فاستهلّ بحفظ القرآن الكريم والحديث الشّريف[4]،

(1) سراج الدّين البزّار، كتاب الأعلام العليّة في مناقب شيخ الإسلام، ص20.

(2) فيليب جونايير، نحو فهم عميق للكفايات، ص11.

(3) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، العقود الدريّة، مرجع سابق، ص20.

(4) المرجع نفسه، ص ص18-19.





وقد كوّن له الكتاب والسّنّة الضّمان الّذي يحول دون الزّلل أو الخطل، ليصبحا مرجعيّة رؤيته الّتي يحتكم إليها، فهما قاعدة السّلم العلميّة الّتي يتزوّد منها، ويؤسّس خطابه عليها. وغدا يقيناً عنده أنّ «من بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسّنّة والآثار المأثورة عن السّابقين فقد أصاب طريق النّبوّة»[1]، وقد مكّنه حيازة ذلك الأساس من أن «تولّى الإفتاء وهو ابن اثنين وعشرين عاماً من عمره، وهذا إنّما يدلّنا على قوّة الحافظة ورجاحة العقل وذكاء القريحة وجودة الفطنة»[2].

وإضافة إلى أنّ القرآن الكريم والحديث الشّريف هما أساسا العلم الشّرعيّ، فقد كانا المصدرين الضّامنين لتواصله بطريق السّلف ممّا جعله يتوخّى اتّباعهم عن بصيرة، مفضّلاً إيّاهم على من أتى بعدهم «إذ إنّ تفضيل القدماء على المحدثين كان مبدأً مقرّراً عنده، سواء في مجال الفقه أو في العقائد أو في علوم اللّغة»[3]، كما سمح له البناء على هذين الأصلين بالنّأي بعلمه وسلوكه عن مجرّد التّقليد، فكان يعمل بما يراه هو، ولا يتّبع غيره دون حجّة، إذ تغدو الحجّة هي سبب الاتّباع وليس المقلّد. وهذا هو التّقليد المحمود عنده «أمّا التّقليد الباطل المذموم فهو: قبول قول الغير بلا حجّة»[4]. وكان رفضه التّقليد نتيجة لمبدإ الإعمال والإهمال:

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الطّبعة الأولى 1423هـ- 2002م، المجلّد العاشر (كتاب السلوك)، ص363.

(2) سيّد الجميليّ، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، ص86.

(3) هنري لاووست، شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية (الكتاب الأوّل)، ص114.

(4) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، =

إعمال فكره، وإهمال تعطيله؛ فالتقليد يعطّل العقل، ويلغي الخصوصيّة الإبداعيّة عند الفرد، ويقلّص النتاج العلميّ. وحريّ بالإنسان، خصوصاً المؤمن أن يفكّر ويتدبّر. ولم يقتصر على تجنّب التّقليد بنفسه، بل تعدّى إلى وزن قيمة العالم بمقدار بعده عن التّقليد، فقد كان من خصاله الّتي ميّزته أنّه «لم يستحوذ أيّ مؤلّف على إعجابه إلاّ بمقدار ما يكون مجتهداً مستقلاّ»[1].

لم تقف همّة ابن تيمية عند الاكتفاء بمعرفة علم واحد، بل درس كثيراً من العلوم حتّى أصاب منها حظّاً طيّباً، فقد «أقبل على الفقه [...] وأحكم أصول الفقه [...] هذا كلّه، وهو بعدُ ابن بضع عشرة سنة»[2]. ومن سمات شخصيّته العلميّة أنّه لم يقتصر على مذهب بعينه، بيد أنّه «كان في نشأته حنبليّاً؛ ولكنّه ما إن شبّ عن الطّوق، حتّى درس المذاهب الإسلاميّة كلّها»[3]، ممّا بصّره بها، إلى درجة أنّه غدا مرجعاً فيها حتّى لمتّبعيها؛ فقد «كان الفقهاء من سائر الطّوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك»[4]. ورغم اطّلاعه على كثير من العلوم

---

- الطّبعة الأولى، 1423هـ- 2002م، المجلّد العشرون (الجزء الثّاني من كتاب أصول الفقه (التّمذهب))، ص15.

(1) المرجع نفسه، ص114.

(2) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، **العقود الدّريّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، مرجع سابق، ص19.

(3) محمّد أبو زهرة، **ابن تيميّة؛ حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1429هـ- 2008م، ص ص176-177.

(4) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ: **العقود الدّريّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ص22.





والفنون، إلاّ إنّ اطّلاعه لم يكن من باب العلم بالشّيء، بل كان اطّلاعه اطّلاع الفاحص والنّاقد. ويتّضح ذلك أنّه «كان إذا سئل عن فنّ من العلم ظنّ الرّائي والسّامع أنّه لا يعرف غير ذلك الفنّ، وحكم أنّ أحداً لا يعرفه مثله [...] ولا تكلّم في علم من العلوم سواء أكان من علوم الشّرع أم غيرها، إلاّ فاق فيه أهله والمنسوبين إليه»[1].

إن كان ابن تيميّة لم يقف في تجويد معرفته عند علم واحد، فإنّه لم يقتصر أيضاً على ما يسمّى بعلوم المقاصد، بل نزعت ذاته إلى الاطّلاع على ما يُسمّى بعلوم الوسائل مثل الفلسفة والمنطق، فقد اطّلع على الأعمال الفلسفيّة والمنطقيّة، كما اتّصل بكثير من العلماء. ويدلّ على معرفته بالمذاهب الفلسفيّة كثرة إيراده لأفكارها؛ فقد خَبر الفلسفة اليونانيّة والفرق الكلاميّة مثل المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة، ومن ذلك مثلاً «مذهب أهل الوحدة، وأهل الحلول، وأهل الاتّحاد. وهم يسمّون أنفسهم المحقّقين»[2] وكان ذلك خبر العارف بها والمتضلّع منها. كما أنّه خبر روّاد تلك المذاهب مثل أفلاطون وأرسطو والفارابي والأشعريّ وابن عربي والسّهرورديّ وابن رشد والرّازيّ، واطّلع على أعمالهم، وجالس نفراً كثيراً من منتسبي تلك المذاهب. وكعادته فقد دقّق النّظر حتّى

---

(1) المرجع نفسه، ص ص21-22.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّاني (كتاب الرّبوبيّة)، ص364. أوردنا هذا الاقتباس لمجرّد التّنصيص على معرفته بتلك الفرق، وإن كانت أعماله مكتنزة بذكر هذه الفرق، إذ لا يكاد يخلو من ذكرها عمل.

أصبح بمكانة الخبير بأعمالهم، بل مصادر معارفهم، ومآل علومهم. فهذا «ابن سيناء أفضل متأخريهم، وهو الّذي أخذ فلسفة الأوائل: لخّصها وضمّ إليها البحوث العقليّة الّتي تلقّاها عن المتكلّمين من المعتزلة وغيرهم، فزاد فيها ما يوافقها ويقوّيها»[1]، حتّى قيل «درس ابن تيميّة الفلسفة وعرفها، ولكنّه درسها ليهدمها»[2].

هذه السّعة المعرفيّة، وتلك التنوّعات التعدّديّة هي ما تجاوز بمعرفته حدّ الكفاف العلميّ إلى درجة أوقفته على مكامن التّشابهات والشّبهات ممّا أعانه على تفنيدها بالنّظر فيها، ومهّد لمواقفه من قضاياها، إمّا قبولاً أو ردّاً، فعمد إلى تخطئتها أو تصويبها. كلّ هذا نتج عن «سعة اطّلاعه الّتي أعطته وفرة في المعلومات، وكثرة البراهين والحجج، وقدرة على توظيف هذه المعلومات في المكان الّذي يحتاج إليه فيه، ممّا جعل حجّته أبلغ، وقدرته على الحوار والمناظرة أوسع»[3].

### 1.1.2.2 التّجويد الإدراكيّ

كان اكتساب ابن تيميّة لهذا القدر الجمّ من المعارف عاملاً

(1) ابن تيميّة، كتاب الصّفدية، اعتنى به وعلّق عليه محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2007م، ص262. أوردنا هذا الاقتباس للسّبب المذكور أعلاه (هامش 2).

(2) محمّد أبو زهرة، **ابن تيميّة؛ حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، ص191.

(3) إبراهيم محمّد العلي، **شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة**، دار القلم، دمشق، الطّبعة الأولى1421هـ- 2000م، ص100.





دوراً في تنشيط ملكة الإدراك، فاكتساب المعارف مفتقر إليها، بوصف المعارف هي تلك المادّة الّتي تقدّم إليها ابن تيميّة المتعلّم، أو قدّمها إليه غيره، فكان يوظّف قدرات عقله الذّاتيّة لاشتقاق ما يحوزه منها أيّاً كانت مصادرها وأيّاً كانت أنواعها. وعلى سبيل المثال لم يكن «يهمل ابن تيميّة العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسّنّة وآراء الصّحابة ومن إليهم، سنده الأوّل في بحوثه وآرائه، وذلك أنّ فهم كتاب اللّه وسنّة رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم فهماً عميقاً يحتاج، بلا ريب، إلى قلب واعٍ وعقل مفكّر»[1]، والأمر كذلك عند توظيفها، بوصف الملكة الإدراكيّة إحدى ملكات الفعل الخطابيّ. والملكة الإدراكيّة تتضمّن مهارات التّفكير بعامّة، ومنها مهارات التّفكير النّقديّ مثل القدرة على تحليل أقوال الآخرين، ونقدها، والحكم عليها، وتقييمها، ومقابلتها بغيرها من الأقوال ومقارنتها. وكذلك مهارات التّفكير الإبداعيّ، مثل اختيار مكوّنات الخطاب، وبنائها، وطرح الافتراضات، وتوظيف الحقائق. وهناك صنف ثالث من أصناف مهارات التّفكير هو مهارات الممارسة مثل إدراك كيفيّة استثمار موارد الخطاب وتوظيفها. ويعدّ امتلاك هذه المهارات أولى خطوات الممارسة الضّروريّة أيّاً كانت. ولا تعمل هذه الملكات إلاّ بتصرّفه «فابن تيميّة يضع نفسه بوصفه مدركاً مطالباً بالمعرفة [...] ويقيناً أنّ ذلك التّصرّف، لا يتمّ دون

(1) محمّد بن أحمد الصّالح، منهج البحث عند شيخ الإسلام ابن تيميّة: النّظريّة والتّطبيق، (ضمن) رائد عكاشة وأنور الزّعبي (محرّران) ابن تيميّة؛ **عطاؤه العلميّ ومنهجه الإصلاحيّ**، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2008م، ص267.

توظيف وسائل المعرفة والإدراك، ألا وهي: السّمع والبصر والفؤاد، ومن ثمّ تصعيد عملها من كونه انطباعات حسّيّة مباشرة إلى إدراكات استنتاجيّة حسّيّة عقليّة»[1] لذلك، لم تجد هذه الملكة عند ابن تيميّة إلاّ بصقل دائب ودربة مطّردة، وبانخراط عمليّ في الحياة بكلّ أبعادها.

### 3.2.1.1 التّجويد اللّغويّ

كان حفظه للقرآن الكريم من أعظم أسباب تجويد اللّغة بمستوياتها: نحوها، وصرفها، ومعجمها، ودلالاتها، بل كوّن له حفظ القرآن الكريم قاعدة معرفيّة بوّأته مكانة الخبير بها، والمتضلّع منها. لذلك اتّخذه مرجعه[2] في استعمال الألفاظ وكذلك في معرفة معانيها، وجعله الحكم فيما يختلف فيه مع غيره، كما أردف معرفته باللّغة من القرآن بتلقّيه إيّاها من شيوخه، فقد «قرأ العربيّة على ابن عبد القويّ، ثمّ فهمها، وأخذ يتأمّل كتاب سيبويه، حتّى فهم في النّحو»[3]، فغدت «عربيّته قويّة جدّاً»[4]، بل وصل به

(1) عبّاس أمير الشّمريّ، نظريّة المعرفة عند ابن تيميّة: المظهر اللّغويّ إنموذجا، (ضمن) راشد عكاشة وأنور الزّعبي (محرّران) **ابن تيميّة؛ عطاؤه العلميّ ومنهجه الإصلاحيّ**، ص ص263-264.

(2) سيتّضح احتكامه إلى ألفاظ القرآن الكريم وكذلك أقوال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في الفصل الثّاني (الأصول النّظريّة) وذلك عند مناقشة أصول المناطقة، وتفنيد أقوالهم.

(3) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، **العقود الدّرّيّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ص19.

(4) المرجع نفسه، ص33.





اعتداده بمعرفته اللّغويّة إلى مراجعة أبي حيّان في أمر سيبويه بقوله: «ما كان سيبويه نبيّ النّحو ولا معصوماً، بل أخطأ في الكتاب في ثمانين موضعاً ما تفهمها أنت، فكان هذا سبب مقاطعته إيّاه»[1]، رغم أنّه كان يجلّ سيبويه ويقدّره، بل يرى بأنّه لم يخدم العربيّة عالم مثله. كما أنّ «له يد طولى في معرفة العربيّة والصّرف واللّغة»[2]، وكان يتمتّع بثقافة نقيّة إذ «كانت ثقافته ثقافة عربيّة خالصة. فلم يكن ابن تيميّة يعلم أيّ لغة أخرى، كما أجمع على ذلك مترجموه. ويعضّد ذلك حذره من دراسة أيّة لغة غير العربيّة»[3]. ويبدو أنّ ذلك خشية التّأثّر بها، فتلتبس مصطلحاتها بالمصطلحات العربيّة الصّرفة، ويلتبس نظامها بنظام اللّغة العربيّة الفصحى.

### 4.2.1.1 التّجويد الاجتماعيّ

عاش ابن تيميّة في مجتمع متنوّع مضطرب، غشيته الحروب، وماجت فيه الفتن، وتخالط فيه النّاس إلى درجة تتعقّد معها الممارسة في تلك الأوضاع الاجتماعيّة، فقد «عاش في النّصف الثّاني من

(1) الحافظ بن حجر العسقلانيّ، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، حقّقها وعلّق عليها أبو عبد الرّحمن سعيد معشاشة، دار ابن حزم، الطّبعة الأولى، 1419هـ- 1998م، ص43.

(2) محمّد فريجة، **الأصول المنهجية للعقيدة السّلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية**، المكتب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى 1415هـ- 1995م، ص73.

(3) هنري لاووست، **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية (الكتاب الأوّل)** ترجمة وإعداد محمّد عبد العظيم علي، ص81.

القرن السّابع والثّلث الأوّل من القرن الثّامن الهجريّ، أي: في عصر ابتلي فيه المسلمون بفتن من الدّاخل والخارج لم يسبق أن ابتلوا بمثلها»[1]. ومن المعلوم، أنّ التّواصل يجري بين ذاتين تنتميان إلى وسط اجتماعيّ ذي سمات تنعكس على تشكيل الخطاب ذاته، من إمكانيّة غياب بعض الحقائق الّتي تسهم في بيان دعاوى الآخرين، أو غياب الرّغبة عند البعض في التّفاعل والاكتفاء بالانكفاء وراء ذواتهم، أو الخشية من فقدان الذّاتيّة أو العلاقات الاجتماعيّة.

هنا، يتعيّن ألاّ يقتصر النّظر في خطاب ابن تيميّة أو تحليله بمعزل عن معرفة سياق إنتاجه الاجتماعيّ. إذ لا يمكن أن يتمّ إنتاج الخطاب دون أن يكون مسبوقاً بفحص بنى المجتمع وفق معرفة عميقة ومتأصّلة، فلا بدّ أن «يمتلك الإنسان المعرفة الاجتماعيّة بوصفه فرداً منخرطاً في المجتمع»[2]. والاعتداد بالبعد الاجتماعي هو ما يؤهّل الفعل الخطابيّ الّذي تمارسه الذّات ليستحقّ إيلاءه نظرة تواصليّة، بل تفاعليّة، إذ «ينظر إلى الذّاتيّة استناداً إلى الأبعاد السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة الّتي تضمن لها التّجذّر في المجتمع. إنّ هذه الأبعاد هي الّتي تحدّد فاعليّة الذّات في علاقتها بالفاعلين الآخرين»[3].

---

(1) إبراهيم عقيلي. تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هيريندن، فيرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، الطّبعة الأولى1415هـ-1994م، ص63.

(2) William Benoit &others (Edit): *Reading in Argumentation*, Foris publications, New York, 1992, p12.

(3) خالد زكريّ، الحجاج والحقّ في الذّاتيّة، ترجمة جعفر عاقيل، مجلّة علامات، المغرب، العدد23، 2005م، ص139.





ولا تتوافر المعارف إلاّ ضمن سياق اجتماعيّ ملموس، بل تغدو المعارف هي معارف ذلك المجتمع أو النّسيج الثّقافيّ الّتي تؤثّر في تكوينه وفي إنتاجه، فمن «المحتّم أن يتأثّر كلّ فكر إنسانيّ بتيّارات متعدّدة وفكر مختلفة»[1]. فتعدّد الجماعات الفقهيّة هو تعدّد للمذاهب الفقهيّة ذاتها بوصف الجماعات مجسّدة المذاهب ودليلاً عليها. وكذلك الأمر في العقائد، أو العلوم على اختلافها وتقاربها أو تباعدها. ولهذا أثره في بناء كفاءة ابن تيميّة، فلم يكن له أن يبنيها «إلاّ داخل الوضعيّات؛ لأنّ هذه الأخيرة تشكّل مورداً للكفايات. كما أنّ هذه الوضعيّات، هي الّتي تبرز استمراريّة الحياة للمعارف السّابقة، وهي كذلك مورد ومعيار المعارف»[2].

لولا ممارسات ابن تيميّة الفعليّة لَجهلَه النّاس أكثر ممّا عرفوه، وتوالي السّياقات الاجتماعيّة الّتي انغمس فيها ابن تيميّة هو توالي لخطوات تجويد كفاءته، ممّا يوضّح ضرورة تلك السّياقات وأهميّة العمل فيها «لأنّ الكفايات تتحدّد شأنها شأن المعارف داخل سياق اجتماعيّ وفيزيائيّ»[3]. وفي هذا التّنوّع معين على المحفّزات الّتي تقدح الذّهن وتولّد الفكر. فلا تجود ملكات التّواصل إلاّ بالممارسة مع تبدّل أحوالها وتنوّع ظروفها الاجتماعيّة. فالتّبدّلات،

---

(1) علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلاميّ، دار النّهضة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة1404هـ-1984م، ص35.

(2) فيليب جونايير، نحو فهم عميق للكفايات، ص25.

(3) المرجع نفسه، ص25.

والتنوّعات مولّدات لسياقات مختلفة تهيّئ الإنسان لقبولها، بل توجد فيه المرونة اللاّزمة للتكيّف معها.

لا يغرب عن البال ما لهذه الملكات إذا تجوّدت، فأصبحت ملكات مجتمعة، من أثر في تكوين الإنسان تكويناً يبلغ به رشد العقل وصواب الرّأي «وحُسن الملكات في التّعليم والصّنائع وسائر الأحوال العاديّة، تزيد الإنسان ذكاءً في عقله وإضاءةً في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنّفس»(1).

### 3.1.1 طور التّجسيد

إذا عددنا الطّورين السّابقين طبقتين، جاز لنا القول إنّ مكوّنات هذه الأطوار الّتي نشأ فيها ابن تيميّة وتعلّم هي مكوّنات مجاله التّداوليّ ذي السّمات المميّزة، الّتي تجلّت بوصفها سمات خطابيّة مميّزة. ولا يمكن معرفة مدى نضج ثمرة هذين الطّورين إلاّ في طور عمليّ هو طور التّجسيد، فهو نتيجة لهما من جهة وانعكاس لاكتساب تلك المعارف الأوّليّة والمهارات العمليّة من جهة أخرى. إذ يعدّ طور التّجسيد طبقة أعلى، بل هو أعلى الطّبقات التّكوينيّة، لكنّه لا ينفصل عن سابقيه تاريخيّاً، بل قد يتداخل معهما، وإن كان يتّسم بوصفه أبرز المحطّات الكبرى في مسيرة هذا العالم، وذلك بنتائجه العمليّة المتمثّلة في أعماله. ويمكن أن ندرك كيفيّة تحقّق هذه النّتائج في ما نسمّيه بثمرة التّكوين؛ إذ نتج عن هذا التّكوين

(1) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1420هـ-2000م، ص404.





المتعدّد جملة من الأعمال هي بمثابة ثمرات تكوينه الّذي عرضنا له.

يمكن أن نصنّف ثمرة التّكوين إلى صنفين هما: الثّمرة العلميّة، والثّمرة العمليّة. وإن كان من المعروف أنّ الثّمرة العلميّة هي الأساس لإنتاج الثّمرة العمليّة، فإنّه يبدو في حال ابن تيميّة أن الأمر منعكس؛ ذلك أنّ الثّمرة العمليّة هي الثّمرة الأساس الّتي انعكس نتاجها على بلورة الثّمرة العلميّة في أوعيتها المتداولة، وهذا ما يؤكّد عليه بقوله: «وأمّا الكتب فما كتبت إلى أحد كتاباً ابتداءً أدعوه به إلى شيء من ذلك، ولكنّي كتبت أجوبة أجبت بها من يسألني من أهل الدّيار المصريّة وغيرهم»(1). وهذا حكمٌ يجري على النّتاج الّذي بين أيدينا.

#### 1.3.1.1 الثّمرة العلميّة

تجسّدت مكتسبات ابن تيميّة المعرفيّة في أعمال كثيرة، وعلى هيئات مختلفة. منها المجالس، والكتب، والرّسائل، والفتاوى وغير ذلك. ويبدو أنّه لم يدَع حقلاً من حقول العلوم العامّة حينها إلاّ وقد كتب فيه شيئاً مثل الفقه والعقيدة والتّفسير وعلوم العربيّة

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث (كتاب مجمل اعتقاد السّلف)، ص161.
وقد قال هذا الكلام في مناظرته الشّهيرة المسمّاة مناظرة الواسطيّة عندما جُمع له قضاة المذاهب الأربعة وناقشوه في أمر عقيدته وما قيل عنه بأنّه يدعو النّاس إلى اعتقادها. فقال: «أمّا الاعتقاد فلا يؤخذ منّي، ولا عمّن هو أكبر منّي، بل يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ، وما أجمع عليه سلف الأمّة» المرجع نفسه، ص161.

وعلوم الفلسفة والمنطق والسّلوك والتّصوّف، يشهد على ذلك ما تضمّه فتاوى ابن تيميّة من علوم وما تشتمل عليه من معارف غزيرة بمعالجة دقيقة تنمّ عن رؤية عميقة. فضلاً عن تلك الأعمال الّتي وقفها على موضوع معيّن مثل كتاب النّبوّات، ودرء التّعارض، ومنهاج السّنّة النّبويّة، ورسالة القياس. وما هذه الأعمال إلاّ حصيلة تكوينه الغريزيّ الموهوب وكذلك تكوينه المكتسب، وما عزّزهما بتعلّمه ومثابرته. وقد يكون ابن تيميّة قد أبدع أعماله في مرحلة كانت محايثة لمسيرة تعلّمه وتعليمه، لذلك نجدها لم تقتصر على حقل بعينه، أو مذهب دون آخر، بل كادت تجسّد جميع معارفه، وكأنّه خرج من كلّ معرفة بنقد، أو ولج إلى كلّ معرفة بردّ.

### 2.3.1.1 الثّمرة العمليّة

جادت في هذا الطّور ملكة ابن تيميّة النّقديّة، وقويت بصيرته، فتطوّر تكوّن ذاته من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل المؤثّر، وذلك بتوظيف مكتسباته العلميّة، وهو ما انعكس على ممارساته كلّها. فقد عاش في بيئة تُصنّف علميّاً وعمليّاً بأنّها بيئة فكريّة. ولو فحصنا أيّ بيئة فكريّة، لألفيناها إمّا بيئة توافق وإما بيئة تفارق؛ يغلب على الأولى سمات موافقة الآخر، بل التّعاون معه والسّعي الحثيث لتحقيق أهداف مشتركة، في حين قد يغلب على الأخرى سمات التّنافس والسّعي الحثيث لتحقيق أهداف مختلفة. وتنعكس تلك السّمات البيئيّة على علاقات من ينتسب إليها، فيغدو العمل في الأولى عملاً جماعيّاً، في حين يغدو العمل في الأخرى عملاً فرديّاً.





كان لابن تيميّة موقفه من أعمال الآخرين المكتوبة أو المقولة، إمّا موافقة وإما مخالفة. وهنا نستطيع القول بأنّ أيّاً من الموقفين لا يمكن أن يُدرَك إلاّ بفعل يبيّن به ابن تيميّة موقفه. وما ذلك الفعل إلاّ الفعل الّذي نصنّفه على أنّه المسلك التّواصليّ الّذي يمكّنه من التّفاعل به مع غيره. وهو ما يظهر جليّاً في أعماله تلك، ممّا يمكن أن نقرّر بموجبه أنّه قد انخرط في فعّاليّة تواصليّة كان عمادها الخطاب اللّفظيّ. وممّا يُلاحظ في أعمال ابن تيميّة، أنّه لم يصدر أحكامه بتسرّع، أو يناقش بسطحيّة، بل أسّس موقفه على تلك الثّمرة التّكوينيّة بما فيها من عمق واستفاضة، منطلقاً من خلفيّته المعرفيّة، بوصفها مرجعيّة الأحكام، وخزانة المعايير. وكان في كلّ ذلك واثقاً بذاته وبعلمه، وذلك بأن صرّح بقوله: «أنا أعلم كلّ بدعة حدثت في الإسلام، وأوّل من ابتدعها، وما كان سبب ابتداعها»[1]، بل زاد على ذلك بقوله: «كلّ من خالفني في شيء ممّا كتبته فأنا أعلم بمذهبه منه»[2]، لذلك اعتمد منهجيّة قبول الآخر، بل تبنّى المناظرة الّتي تغنيه عن رفض رأي غيره، أو فرض رأيه ممّا بوّأه مرتبة تسمو بعقله إلى مرتبة العقل الواسع الّذي طالما دعا إليه مقابل العقل الضّيّق الّذي حذّر منه. فقد «ناظر واستدلّ وهو دون البلوغ»[3]. وقد متح في مناظراته من غزير علمه، مع تبصّرٍ بكيفيّة توظيف المعارف وفق ما يلائم المواقف،

---

(1) المرجع نفسه، ص184.
(2) المرجع نفسه، ص161.
(3) الحافظ بن حجر العسقلانيّ، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، حقّقها وعلّق عليها أبو عبد الرّحمن سعيد معشاشة، ص67.

ممّا أكسبه تفوّقاً واضحاً، إذ «لا يعرف أنّه ناظر أحداً فانقطع معه»[1]. ومن أبلغ الأدلّة وأقوى الإشارات «أنّ الشيخ في حال صغره كان إذا أراد المضيّ إلى المكتب يعرضه يهوديّ، كان منزله بطريقه، بمسائل يسأله عنها لما كان يلوح عليه من الذّكاء والفطنة، وكان يجيبه عنها سريعاً حتّى تعجّب منه، ثمّ أنّه صار كلّما اجتاز به يخبره بأشياء ممّا يدلّ على بطلان ما هو عليه، فلم يلبث أن أسلم وحَسُن إسلامه، وكان ذلك ببركة الشّيخ على صغر سنّه»[2].

ويُعدّ صنيعه هذا سمة فارقة افترقت به عن كثير من العلماء، بما في ذلك مفارقته لصنيع أسلافه، وذلك عندما «اختار التّيار السّنّيّ السّلفيّ المتقدّم موقفاً عمليّاً تجلّى في إعراضه عن مناظرة المبتدعة الخارجين عن أقوال السّلف في العلم والعمل، وامتناعه عن الردّ على مقالاتهم في النّظر والسّلوك [. . .] أمّا ابن تيميّة فقد اختار في المقابل أن يناظر المبتدعة ويردّ على مقالاتهم مخالفاً بذلك التّيار السّنّيّ السّلفيّ المتقدّم»[3]. وقد يكون تفوّقه في مناظراته وإلقاءاته المحتكمة إلى مرجعيّته سبباً في أن «ألّب أهل

---

(1) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، **العقود الدّرّيّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، عليه تعليقات محمّد حامد الفقي، ص22.

(2) سراج الدّين أبي حفص عمر بن علي البزار، **كتاب الأعلام العليّة في مناقب شيخ الإسلام تقيّ الدّين بن تيمية**، حقّقه إسماعيل بن محمّد الأنصاريّ، ص19.

(3) رضوان مرحوم، **استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيمية**، ص ص129-130.





النّظر منهم على ما ينتقد عليه في حنبليّته من أمور المعتقد»[1]. وبلا شكّ أنّه قد سلك طريقاً في تواصله مع أولئك. هنا تحدونا الرّغبة في وصف هذا الطّريق، وذلك بتأطيره أوّلاً لنستطيع بعد ذلك أن نفحص مجرياته التفصيليّة وأن نصف كيفيّة عمله. فكيف كان يتواصل ابن تيميّة، إذن، أولئك الّذين يقابلونه ويتعامل معهم سواء أكانوا متّفقين أم مختلفين؟

## 1.2 تقعيد التّفاعل (اللّعبة)

بممارسات ابن تيميّة العمليّة، يبدو أنّه نزع إلى الانخراط في تفاعل مع الآخرين يصدق عليه مفهوم «اللّعبة»[2]. و«اللّعبة هي

---

(1) محمّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسيّ، **العقود الدّرّيّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، عليه تعليقات محمّد حامد الفقي، ص24.

(2) تفادياً لما علق بهذا اللّفظ من معان تدلّ على الهزل، ولوعينا بما قد تنطوي عليه من تأويلات، وتجنّباً لذلك، فإنّه اقتضى منّا التّأكيد على أنّنا نعني باللّعبة في هذا السّياق ما تدلّ عليه هذه العبارات:

a physical or mental competition conducted according to rules with the participants in direct opposition to each other; c: a situation that involves contest, rivalry, or struggle, esp: one in which opposing interests given specific information are allowed a choice of moves with the object of maximizing their wins and minimizing their losses.

«منافسة جسديّة أو ذهنيّة تجري بين المشاركين الّذين يتقابلون طبقاً لقواعد؛ (ت) الموقف الّذي يشكّل منافسة، أو خصاماً، أو كفاحاً، خصوصاً: ذلك الموقف الّذي تمنح معلوماته المحدّدة للمصالح المتعارضة باختيار تحرّكاتها بغرض زيادة المكاسب وتقليص الخسائر». انظر:

Webster's; *Ninth New Collegiate Dictionary:* Merriam-Webster Inc, publisher, Springfield, MA, USA, 1991, (game), p504.

وكذلك ما تدلّ عليه هذه العبارة:

=

سلسلة من مشكلات اتّخاذ القرار. تتضمّن، عادة، طرفين فاعلين أو أكثر. وتعتمد نتائجها على طريقة التّفاعل لما يصدر من تلك الأطراف من أفعال»[1]. وقد نالت من العناية ما هي جديرة به، حتّى غدت نظريّة مستقلّة (نظريّة اللّعبة) و«نظريّة اللّعبة هي إطار رياضيّ [من الرّياضيّات] لدراسة مواقف التّفاعل الإستراتيجيّ. وتتألّف هذه المواقف، دائماً، من شخصين على الأقلّ، يُدعَون باللاّعبين. ولكلّ لاعب خيارات متوفّرة من بين عدّة طرق لممارسة الفعل، أي أنّ له إستراتيجيّته. كما أنّ له رغباته في تحقيق نتائج متوقّعة من التّفاعل [...] إذ تعتمد النّتائج على اختيارات كلّ لاعب»[2]. بهذه الكيفيّة تبدو أهميّة اللّعبة بوصفها نموذجاً مرناً وقابلاً للتّوسيع يمكن أن يصف ذلك الإطار التّفاعليّ في مجال التّواصل[3] «ومع هذا، لم تُعنَ أغلب دراسات اللّعبة النّظريّة

= «a procedure or strategy for gaining an end»
«إجراء أو إستراتيجيّة لتحقيق غاية»
انظر:
http://www.merriam-webster.com/dictionary/game

(1) Robert Stalnaker: *Saying and Meaning*, Cheap Talk and Credibility (in) Game Theory and Pragmatics. Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p88.

(2) Gerhard Jaeger: *Applications of Game Theory in Linguistics, Language and Linguistics Compass*, Wiley-Blackwell Publishing LTD, USA, 2/3, 2008, p407.

(3) هناك من لا يرى أنّ نظريّة اللّعبة تتّصف بهذه الصّفات أو تتوفّر على هذه المؤهّلات؛ لأنّها نظريّة رياضيّة في أصلها، ممّا يعمّق الاعتقاد بأنّها لا تناسب الحقل التّواصليّ، فضلاً عن الخطاب الحجاجيّ، وهذا ما لمسناه عند مناقشتنا للدّكتورة (Edda weigand) حول مدى إمكانيّة الاستفادة من هذه النّظريّة. =





المتعلّقة بالتّواصل بخصائص اللّغة الطّبيعيّة المميّزة»[1]. وإن كان للباحثين في حقل التّواصل عذر في ذلك التّقصير، إلاّ أنّه قد لا يكون مقبولاً ولا مبرّراً ذلك التّقاعس في الدّراسات اللّسانيّة، إذ لم يبدِ اللّسانيّون إلاّ قسطاً يسيراً من الاهتمام بهذا التوجّه البحثيّ (مع بعض الاستثناءات الملحوظة مثل ميرين1999م وباريخ2001م) حتى نهاية القرن، بالرّغم من صلتها الواضحة»[2] على الأقلّ بتحليل الخطاب.

ولا مشاحّة في أنّ لكلّ لعبة قواعدها، إلاّ أنّ هناك قواعد عامّة يمكن أن نشتقّها مؤيّدين في ذلك بطبيعة اللّعبة ذاتها، لتغدو تلك القواعد هي القواعد الّتي توجّه ممارستها. وتلك القواعد مرتّبة حسب الممارسة هي: قاعدة التّوحّد، وقاعدة التّزوّد، وقاعدة العدّ، وقاعدة التّردّد.

### 1 .2 .1 قاعدة التوحّد

تقتضي هذه القاعدة، أن تُمارَس اللّعبة طبقاً لمقتضى مجال تداوليّ معيّن له أبعاده الّتي تقع ضمن إطار واحد، فتوحّد من ينتسبون إلى هذا المجال أكثر ممّا تفرّقهم، لتكون تلك الأبعاد هي السّمات الّتي تكوّن شخصيّة المجال الّتي يحتكم إليها كلّ من

= بل توظيفها في هذه الحقول الرمنة، فكان ترددنا في الاتّفاق معنا مبنيّاً على انتساب النّظريّة إلى حقل الرّياضيّات في الأصل، وهو ما لا نؤمن بأنّه يقف عائقاً دون استثمارها في الخطاب، وتحديداً الخطاب الحجاجيّ.

(1) Ibid, p406.

(2) Ibid, p406.

ينتسب إليه. وقد كان المجال هنا هو المجال العربيّ الإسلاميّ، بما له من خصوصيّة وسمات تفرق به عن غيره من المجالات الأخرى مثل عقيدته الإسلاميّة، ولغته العربيّة، وسيرته التّاريخيّة. ويعدّ التّفاهم بين المتخاطِبين لُعبة تدفع، بل تفرض على أطراف الخطاب ممارسته طبقاً لمقتضى هذه القاعدة، إذ يُعدّ فهم معنى الخطاب أو استلزامه مفتقراً إلى الاحتكام إلى المجال التّداوليّ في لحظة التّلفّظ، إذ «أصبح من الطّبيعيّ في التّداوليّات، أي دراسة اللّغة في الاستعمال، أن نتوقّع بأنّ هذه الطّريقة [استلزام المعنى] الّتي تغني المعنى التّقليديّ هي طريقة ممكنة؛ لأنّنا نتوقّع أنّ المخاطِبين يتكيّفون مع مبدإ التّعاون (جرايس)، ذلك المبدأ الّذي يفترض أنّهم مستعملو لغةٍ عقلاء ومتعاونون»(1) وبالرّغم من هذا التوحّد في الأبعاد، إلاّ أنّ ممــارسة اللّعبة تقتضي قاعدة أخرى ضمن هذه القاعدة وهي قاعدة التّزود.

### 2.2.1 قاعدة التزوّد

تقترح هذه القاعدة أن يكون كلّ طرف من أطراف اللّعبة مزوّداً بذخيرة معرفيّة فهي منطلق التّفاعل وغايته، وأيّ طرف لا يحوزها سيكون ناقص الأهليّة غير جديرٍ بممارستها، إذ «تلعب المعرفة المشتركة دوراً في التّواصل، وذلك بطريقتين. **أولاهما** [. . .] أنّ المتحادثَين يحتاجان درجة ما منها (وتعرف، أيضاً، بالأساس

(1) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p41.





المشترك أو المنطَلَق) عن معنى الإشارات. **وأخراهما** [. . .] أنّ المتحادثَين سيحاولان، بل يحقّقان درجة ما من المعرفة المشتركة من الحقيقة موضوع التّواصل، وذلك بعمليّة تُعرّف بوصفها تأسيساً»(1)، وكذلك تقترح هذه القاعدة طريقة منهجيّة ليمارس بها أطراف اللّعبة تلك الممارسة الّتي تضمن لكلّ منهما تحقيق منفعته وإضافة مكسب إلى مكاسبه، مع استبعاد خسارته. ويجري تحديد الفائدة وتحقيقها في مدىً يمتدّ بين حدّين متضادّين، وذلك تبعاً للفائدة الّتي يرجو كلّ طرف أن يحقّقها مقابل ما يرجو أن يخسره طرف اللّعبة الآخر. أي إنّنا «نستطيع أن نصنّف الألعاب الإستراتيجيّة طبقاً للكيفيّة الّتي تتناسب فيها منافع كلٍّ من الفاعلين. إذ تمثّل ألعاب النّتائج الصّفريّة أو التّنافسية القصوى حدّاً؛ في حين تمثّل ألعاب الاتّساق المحض الحدّ الآخر [. . .] فعندما يفوز أحد الأطراف في مباراة النّتائج الصّفريّة بقدرٍ معيّن، فإنّ الطّرف الآخر يخسر بذات القدر. وعليه، فهذا النّوع هو تنافسيّ محض. ولا توجد غضاضة في وصف من يمارسها بالخصوم [. . .] ويمثّل كلا النّوعين من هذه الإستراتيجيّات حدّين متقابلين في سلّم يتدرّج من الصّراع الخالص إلى عكسه. في حين يستقرّ بينهما أوضاع تتدرّج من تطابق المصالح جزئيّاً إلى تعارضها جزئيّاً»(2).

(1) Kris de Jaegher: *Game-Theoretic Grounding, (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p220.

(2) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, pp10-11.

ولا يتجلّى دور هذه القاعدة إلاّ في ضوء اعتبار قاعدة أخرى وهي قاعدة التّعدّد.

### 3.2.1 قاعدة التّعدّد

لا يتجسّد مفهوم اللّعبة إلاّ بحضور مقتضى هذه القاعدة. فالتّعدّد يتضمّن التّنوّع، وبالتّالي الاختلاف الّذي يفضي إلى ممارستها بل يستدعي ذلك. ويتشعّب من هذه القاعدة قاعدتان فرعيّتان، هما ما يتعلّق بأطراف اللّعبة، إذ يجب أن تكون أطرافاً متعدّدة. واستجابةً لما تقتضيه الممارسة الحيّة، فإنّه ينبني على هذه القاعدة الفرعيّة الأولى (تعدّد الأطراف) قاعدة فرعيّة أخرى هي تعدّد الخيارات.

تعدّد الأطراف: من المسلّم به أنّه «لا تمارس اللّعبة إلاّ بفاعلين (لاعبين). وعليه، فيجب أن يوجد مجموعة منهم لاتّصاف الفعل باللّعبة، نعني أولئك النّاس الّذين يختارون الأفعال وعندهم رغبات معيّنة تتعلّق بالنّتائج. وهذا يعني أنّه يجب أن تتجسّد الأفعال والرّغبات في نموذج اللّعبة»[1]، إذ كان ابن تيميّة طرفاً في تفاعل إستراتيجيّ مع غيره سواء أكانوا علماء أم فرقاً. وتحتّم عليه أن يتدبّر أمره باختيار طريقته الّتي يتفاعل بها مع الآخرين في المواقف الاختلافيّة. وكان يمكنه ذلك بممارسة أفعال متنوّعة وممكنة.

(1) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p9.





**تعدد الخيارات**: بالرّغم من هذا التنوّع وذلك التّعدّد، فإنّنا نلمس أنّه كان يلزمه أن يتّخذ قراراً إلى أيّها يميل ليختار، إذ «تستلزم القرارات خيارات؛ لأنّه إذا لم يتوافر إلاّ خيار واحد فقط، فليس ثمّة شيء يمكن تقريره»[1]، وعليه أن يعمد إلى اختيار أفضل الأفعال الّتي تكفل تحقيق أهدافه طبقاً لما تختصّ به بيئته. «وعليه، وبشكل عام، فإنّ أيّ لاعب لا يستطيع أن يتحكّم في تطوّر الموقف بطريقته الّتي يفضّلها انطلاقاً من فعله وحده، بل يجب عليه أن يأخذ أفعال اللاّعبين الآخرين في الحسبان. والموقف بهذه الخصائص يُدعى اللّعبة»[2].

### 4.2.1 قاعدة التّردّد

ترسم هذه القاعدة مسار ممارسة اللّعبة بين أطرافها، وذلك بأن يمارس الأطراف اللّعبة بطريقة تردّديّة، أو تبادليّة ممّا يرسم للمشهد صورة تفاعليّة حركيّة حيّة، كما يمنح أطرافها أدوارهم الحقيقيّة فكثيراً ما تنشأ أفعال معيّنة عن أفعال الآخرين السّابقين أي إنّ «نظريّة اللّعبة تتعلّق بالتّفاعلات الإستراتيجيّة، وبالمواقف الّتي يجب فيها على لاعبين فأكثر أن يتّخذوا قراراتهم. وتعتمد الطّريقة

(1) David Zarefsky: *Argumentation in tradition of speech communication studies (in) Van Benthem* (Edit): Logic and Argumentation, *Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences*, Amsterdam, 1996, p54.

(2) Gerhard Jaeger: *Applications of Game Theory in Linguistics, Language and Linguistics Compass*, Wiley-Blackwell Publishing LTD, USA, 2/3, 2008, p407.

الّتي تتجلّى بها الأشياء لكلّ لاعب على اختيارات اللاّعب الآخر أو اللاّعبين الآخرين»(1)، فتقف هذه القاعدة ضد الاستكانة والاستسلام، ممّا يجعلنا نعتقد بأنّ هذه القاعدة هي أهمّ قواعد اللّعبة. فهي القاعدة الّتي توقظ مقتضى القواعد الأُخر، وتبعث فيها نشاطها، وتستثمر منها مكنوناتها.

بافتراض توافر هذه القواعد العامّة، فإنّ السّؤال الذ يطرح نفسه هو: كيف يمكن أن يمارس كلّ طرف اللّعبة مع الأطراف الأخرى ممارسة تنأى به عن العشوائيّة، وتضمن له تحقيق ما يصبو إليه؟

### 3.1 تحديد التّفاعل (الإستراتيجية)

لا تُمارس الأفعال تلقائيّاً، بل تُمارس بوصفها نتيجة لتفكير الفاعل العميق الّذي ينتهي بتصوّره الدّقيق. و«لا تعدو الحقيقة لو افترضنا بأنّ عند النّاس وعياً بالمعايير – وهذا ما يشكّل إطار النّظريّة المعياريّة – ولكن، وبالقدر نفسه من الحقيقة، يمكن القول بأنّ أفعالهم لا تنصاع دائماً لهذه المعايير – وهذا ما يشكّل إطار اللّعبة المشتركة»(2).

وما ذاك التّفكير إلاّ الأساس الّذي ينبني عليه الفعل، وهو ما ندعوه بالإستراتيجيّة فهي «في الأصل خيار؛ عندما تعكس ما

(1) Nicholas Allott: *Game theory and Communication, (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p123.

(2) Edda Weigand: *Argumentation: the Mixed Game, Argumentation*, 20, 2006, p63.





يرغب الإنسان في تحقيقه مستقبلاً في بيئته الإستراتيجيّة»(1). و«تدور الإستراتيجيّة في الأصل حول الخيارات أو الإمكانات؛ فهي انعكاس لما يفضّله الإنسان في المستقبل من وضع أو حالة لما تحدّد أفضل الطّرق لبلوغ ذلك»(2). وتأسيساً على ثمرات طور التجسيد، يمكن الحدس بأنّ ابن تيميّة قد تفاعل مع غيره بموجب إستراتيجيّة محدّدة، وما تعدّد الإمكانات إلاّ تعدّدٌ لأوجه مفهوم الإستراتيجية نفسها، ولذلك نظر (فوكو) إلى الإستراتيجية على أنها ذات معان متعددة، ليتناسب كلّ معنى منها مع سياق معيّن، إذ يحدّد معانيها بقوله: «تستعمل كلمة إستراتيجية عادة بثلاثة معان:

أولاً، للتدليل على اختيار الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاية معينة؛ والمقصود بذلك هو العقلانية المستخدمة لبلوغ هدف ما.

ثانياً، للتدليل على الطريقة التي يتصرف بها أحد الشركاء، في لعبة معينة، تبعاً لما يعتقد أنه سيكون تصرّف الآخرين، ولما يخال أن الآخرين سيتصورون أنه تصرفه هو؛ باختصار، الطريقة التي يحاول التأثير بها في الغير.

أخيراً، للتدليل على مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهة

(1) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional* (Strategic thinking and Strategy Formulation in the 21 st Century) Praeger Security international, Westport, CT, USA, 2008, p151.

(2) Harry R. Yarger, strategic theory for the 21st century: *the little book on big strategy* (Carlisle, PA: us army war college, February 2006, p8.

ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام [...] عليه، تتحدد الإستراتيجيّة باختيار الحلول الرّابحة»[1].

طبقاً لهذا، سيكون مبدأ الإستراتيجية هو العمل الذّهنيّ المبنيّ على واقع معاين، وعلى افتراضات مسبقة، تُعدّ بمثابة الموجّهات الّتي ترسم خطوطها وتسهم في تشكيلها؛ لأنّ «الإستراتيجية مشروع إنسانيّ أصالةً. وهي تتجاوز الاعتبارات الفكريّة لعوامل الهدف. ويعدّ دور أنظمة المعتقدات والتّصوّر الثّقافيّ لكلّ الفاعلين مهمّاً في صياغة الإستراتيجيّة وتفعيلها»[2]. كما يسهم هذان العاملان (أنظمة المعتقدات والتّصوّر الثّقافيّ) «في نجاحها [...] وتنفيذها بطرق مختلفة»[3]. وكون الإستراتيجية، في النهاية، هي التكيّف مع عناصر البيئة المحيطة بالفعل؛ فإنها ستكون نهجاً ضروريّاً، وشاملاً لجميع ميادين الحياة. وهي بذلك مؤهّلة لأن تقدّم «تصوّراً متماسكاً لسدّ الفجوة بين الواقع اليوم والمستقبل المنشود»[4]. وتكمن أهليّتها في أنّها ذات، مبدإ ومنطق.

### 1.3.1 مبدأ الإستراتيجيّة

باختصار شديد، يُعدّ مبدأ الملاءمة هو المبدأ العامّ الّذي

(1) أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشروح مطاع صفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ص200.

(2) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional*, p132.

(3) Harry R. Yarger, *strategic theory for the 21st century*, p40.

(4) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional*, p16.





ينطلق منه ابن تيميّة بدافع من أبعاد مجاله التّداوليّ؛ وبما أنّه، بوصفه صانع الإستراتيجيّة، ينتمي إلى بيئة معيّنة، فإنّ إستراتيجيّته ستكون حتماً ملائمة لبيئته بوصفها نتيجة إبداعه؛ لتغدو «الإستراتيجيّة سياقيّة وتابعة لطبيعة البيئة»[1]، وسياقيّتها يعني أنّها صيغت صياغة منطقيّة داخليّة تفي باشتراطات مجالها التّداوليّ. «ويمكن فحص منطق الإستراتيجيّة الدّاخليّ وفق معايير الواقعيّة، والمقبوليّة، والملاءمة. وأيّ إستراتيجيّة لا تفي بهذه المعايير فهي إستراتيجيّة غير صالحة»[2]، فما منطق الإستراتيجيّة؟

### 2.3.1 منطق الإستراتيجيّة

يتحدّد منطق الإستراتيجيّة بالاستجابة لمتطلّبات البيئة ومقتضياتها، إذ «تنجز الإستراتيجيّة ذلك بالتّعبير عن منطقها في مصطلحات عقلانيّة ومتعالقة، هي: الغايات، والطّرق، والوسائل»[3]. وما هذه المصطلحات الثّلاثة في الأصل إلاّ مكوّنات الإستراتيجيّة، أيْ إستراتيجيّة، لتشكّل منطق الإستراتيجيّة بمجملها كلّها، ولكن بترتيب هرميّ يبدأ بالغاية فهي تعلوه، وينتهي بالوسيلة فهي تدنوه، ويتوسّطهما التّصوّر. ولأهمّيّة هذه المكوّنات الثّلاثة، فإنّه ينبغي العناية بتقديمها في عرض موجز:

(1) Ibid, p151.

(2) Ibid, p149.

(3) Harry R. Yarger, *strategic theory for the 21st century: the little book on big strategy*, p1.

على أنّه «من الأفضل أن يُغنَى التّفكير الإستراتيجيّ بالانفتاح على الإمكانات بدلاً من النّظر المقيّد»[1].

وإن كان اختيار إستراتيجيّة أمراً يبدو بدهيّاً، فهو ملازم للعمل الإنسانيّ سواء شعر به وخطّط له أم لم يشعر به. ولكن تبقى معرفة الإنسان بذاته وبإمكاناته من أهمّ المرتكزات الّتي تحدّد تأليف ذلك المنطق الإستراتيجيّ بتحديد مكوّناته الثّلاثة، بدءاً بتعيين الغايات الّتي يتوخّى تحقيقها والّتي من أجلها انتدب ذاته لتشترك في لعبة ما بوصفها طرفاً فاعلاً. و«بشكل عامّ، يمكن أن يميّز الإنسان في صنع القرار بين أحوال: اليقين، الشكّ، الجهل. فيكون القرار يقينيّاً عندما يعرف صانعه النّتيجة الّتي يؤدّي إليها كلّ فعل [. . .] ويُصنَع القرار في وضع الشكّ، إذا كان كلّ فعل سيقود إلى مجموعة من النّتائج الممكنة عندما يوجد لكلّ منها احتمال محدّد؛ إمّا لأنّ صانع القرار يعرفه، وإما أنّه يدّعي معرفته. في حين يكون صنع القرار في وضع الجهل، إذا كان صانع القرار لا يعرف الاحتمالات المتعلّقة بالنّتائج، بل لا يستطيع حتّى الحدس بتوقّعات معقولة حول تلك الاحتمالات»[2]، وكان يمكن لابن تيميّة أن يحقّق تفاعله مع مجتمعه بكثير من الإستراتيجيّات، ولكن ماذا كانت أنسبها؟

(1) Ibid, p48.

(2) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p2.





## 4.1 تجسيد التّفاعل (الحجاج)

باستحضار بيئة ابن تيميّة الفكريّة العامّة الّتي تشهد بوجود اتّفاق مع آخرين وافتراق عن آخرين، نروم أن نحدّد منطلق ابن تيميّة الّذي اتّخذه للتّفاعل مع الأطراف وتحديد موقفه منهم. وما ذاك المنطلق إلاّ اتّباع ما يراه حقّاً «وذلك لأنّ اعتقاد الحقّ الثّابت يقوّي الإدراك ويصحّحه»[1]. وللحقّ وجوه كثيرة يظهر بها، فهو يظهر «بالبيان والحجّة والبرهان، ويظهر باليد والعزّ والسّنان»[2]، فالبيان يغدو عمليّة تفاعليّة. وللبيان مفهومه، و«الشّافعيّ استعمل في الرّسالة مفهوم البيان بمعنى يجمع بين الاعتبارين اللّغويّ والمنطقيّ»[3]، لذلك، بحث ابن تيميّة عن أقوى سلطان يدعم موقفه ويتوفّر على الاعتبارين (المنطق واللّغة)، و«السّلطان نوعان: سلطان الحجّة والعلم، وهو أكثر ما سُمّي في القرآن سلطاناً، حتّى رُوي عن ابن عبّاس أنّ كلّ سلطان في القرآن فهو الحجّة؛ والثّاني سلطان القدرة، والعمل الصّالح لا يقوم إلاّ بالسّلطانَيْن»[4]. وليس

(1) ابن تيميّة، **نقض المنطق**، حقّقه الشّيخ محمّد عبد الرّزاق حمزة والشّيخ سليمان الصّنيع ومحمّد حامد الفقي، خرّج أحاديثه عبد اللّه محمود محمّد عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى1419هـ- 1999م، ص20.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص12. يمكن أن نحدّد من هذا الاقتباس بعض الإستراتيجيّات البدائل الّتي تمّ اختيارها لمواجهة الغير.

(3) رضوان مرحوم، **استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه مخطوطة، ص134.

(4) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد التّاسع عشر (الجزء الأوّل من كتاب أصول الفقه (الاتباع)، ص125.

هناك فعل يمتلك السّلطان مثلما يمتلكها الحجاج كما في قوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا﴾[1] «فهذا النّوع وهو الحجّة والعلم، كما في قوله تعالى: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾[2]»[3] هو ما يلزم الإنسان في أقواله.

فاللّعبة التّفاعليّة الّتي تولّى بها ابن تيميّة البيان هي الحجاج. «ويجب أن يرسخ في الذّهن بأنّنا حين نمارس الحجاج أو نتكلّم عنه، فإنّ هذا يحيل إلى كلّ من الدّفاع عن وجهة نظر ما أو تحدّي وجهات نظر أُخَر»[4]. وقد يكون مردّ تفضيله للحجاج أسباب هي، أوّلاً: السّبب الوجوديّ، أي إنّه «يعدّ الحجاج أو امتلاك الحجّة أساساً لوجودنا الإنسانيّ»[5] وثانياً: السّبب الحقوقيّ. إذ «ممّا يجب أن يُعلَم أنّ الّذي يريد أن ينكر على النّاس ليس له أن ينكر إلاّ بحجّة وبيان؛ إذ ليس لأحد أن يلزم أحداً بشيء، ولا يحظر على أحد شيئاً بلا حجّة خاصّة؛ إلاّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم المبلّغ عن اللّه»[6] وثالثاً: السّبب العمليّ، فالحجاج هو

(1) سورة الإسراء، الآية (80).
(2) سورة الروم، الآية (35).
(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص12.
(4) Henk Pander Maat: *Arguer Goals and the Termination of Dialogical Arguments*, in Frans Eemeren 1987, p115.
(5) Rybacky, Karyn and Donald: *Advocacy and Opposition* (an Introduction to Argumentation), Allyn and Bacon, USA, 4th Edition, 2000, p1.
(6) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث (كتاب مجمل اعتقاد السّلف)، ص245.





الإستراتيجيّة الملائمة الّتي تجسّد التّواصل في الإثبات وفي الإبطال معاً، لترتسم العلاقة بينهما في ما نصّه: «أن تحاجّ يعني أن تتواصل»[1]. فينطوي التّواصل حينها على الإستراتيجيّة الأدقّ (الحجاج) الّتي تمتلك تلك السّلطة المنشودة. «وهذا يعني أنّه يجب النّظر إلى الحجاج بوصفه جزءاً من عمليّة ثنائيّة»[2] ورابعاً: السّبب الموضوعيّ، وهو المتعلّق بالدّاعي إليه، أي، بصفة أخصّ «يُعدّ الحجاج دوماً جزءاً من عمليّة التّواصل بين الأفراد أو الجماعات المنخرطين (عادة، وبصورة ضمنيّة، إلى حدّ ما) في تبادل وجهات النّظر الّتي مبدؤها اختلاف الرّؤى»[3].

وإذا كان ما مارسه ابن تيميّة مع الآخرين هو لعبة، ففي أيّ مستوى تستقرّ ممارساته؟ يبدو من فحص أعماله أنّها تتعلّق «بالتّفاعلات الإستراتيجيّة، وبالمواقف الّتي يجب فيها على لاعبين فأكثر أن يتّخذوا قراراتهم، وتعتمد الطّريقة الّتي تتجلّى بها الأشياء لكلّ لاعب على اختيارات اللاّعب الآخر أو اللاّعبين الآخرين»[4]. ووصف أعماله بالإستراتيجيّة هو وصف مستحقّ؛ فما زال أثرها

(1) Charles Arthur Willard: *A Theory of Argumentation*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama, USA, 1989, p12.
(2) Frans Eemeren &Rob Grootendorst: *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Foris Publications, Dordrecht, Netherlands, 1983, p9.
(3) Frans H. Van Eemeren and Others: *Argumentative indicators in Discourse* A Pragma-Dialectical Study, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007, p3.
(4) Nicholas Allott: *Game theory and Communication*, (in) *Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p123.

ممتدّاً إلى اليوم متجاوزة بذلك حدود المكان، وأمد الزّمان.

وعليه، فالحجاج الّذي نعنيه هو الحجاج الإستراتيجيّ «وما نعنيه بالحجاج إستراتيجيّاً هو أنّ المحاجّ يختار تحرّكاته بعناية، عوضاً عن صياغة حججه عشوائيّاً، من أجل أن يحقّق أهدافه»[1]. ولبلوغ ذلك، فإنّ الإنسان يفتقر إلى مصدر يؤهّله ليدير تفاعلاته، وما ذاك المصدر إلاّ ما نسمّيه بالكفاءة الحجاجيّة.

## 5.1 مدار التّفاعل (الكفاءة الحجاجيّة)

الخطاب الحجاجيّ أثر من آثار المخاطِب، وهو دليل على كفاءته الحجاجيّة بوصفها مؤهّلاته الأساس الّذي يقوم بها الخطاب الحجاجيّ؛ فـ«أن يكون فرد ما كفؤاً، فهو بالأساس، تشغيل لمجموعة من المهارات والمعارف والقدرات، والّتي سيكون لها أثر على المهمّة المنجَزة»[2]. وعلى الرّغم من أنّ الخطاب الحجاجيّ ذو مكوّنات ظاهرة تجلّيه بوصفه منتجاً؛ إلاّ أنّه أيضاً ذو مكوّنات ضامرة. الأولى مستقرّة في الخطاب المنجز، والأخرى متحرّكة وسابقة للحظة إنتاجه. فتعدّد الخطابات الحجاجيّة، وتباعد أزمانها، وتباين أمكنتها، لا يحول دون انتسابها إلى المرجعيّة ذاتها، وإلى المجال عينه. وإهمال الالتفات إلى الكفاءة الحجاجيّة هو إغفال لمصدر الفعل الحجاجيّ.

(1) Iyad Rahwan and Kate Larson: *Argumentation and Game Theory* (In) In I. Rahwan and G. R. Simari (Eds.) Argumentation in Artificial Intelligence, Springer, p321.

(2) فيليب جونايير، **نحو فهم عميق للكفايات**، ص53.





وتمثّل الكفاءة الحجاجيّة وجهاً من وجوه الكفاءة التّواصليّة أوليّاً، بوصف الخطاب الحجاجيّ مظهراً من مظاهرها؛ إذ «يتوفّر المتكلّم على الكفاءة التّواصليّة بوصفها مجموعة من الاستعدادات الضّروريّة الّتي بموجبها يمكن للإنسان أن يتواصل بكفاءة في مواقف متنوّعة. وتتألّف هذه القدرة التّواصليّة، بالإضافة إلى القدرة اللّغويّة، من القدرة الحجاجيّة الّتي تمكّن المتكلّمين من اتّخاذ موقف معيّن وتحديد مواقعهم باستعمال أدوات خطابيّة لمناوأة الرّأي. وهكذا تمكّنهم قدرتهم الحجاجيّة من تطوير خطاباتهم الحجاجيّة وتوسيعها، كما تمكّنهم من تأويل الخطابات الحجاجيّة الّتي هم بصددها»[1]. وما كفاءة ابن تيميّة الحجاجيّة إلاّ ثمرة ذلك التّكوين المذكور في أطواره الثّلاثة وما نتج عنها من ملكات.

ومثلما تؤثّر الكفاءة الحجاجيّة في ثراء الخطاب وتنوّعه، بل ملاءمته، فإنّ غيابها يؤثّر سلباً في المحاجّ، وذلك عندما «لا يمتلك كثير من النّاس المهارات الضّروريّة لحلّ اختلافاتهم الهامّة مع نظرائهم. وعليه، فممارستهم الحجاجيّة الدّائبة ستكون غير مثمرة أو عكسيّة. وستكون المطارحات الحجاجيّة أجود ثمرة إذا طوّرت

(1) Marianne Doury: *The accusation of amalgam as a meta-argumentative refutation* (in) Eemeren & Houtlosser (Edit) Argumentation in Practice, John Benjamins Publishing Company, Holland, 2005, p145.

هذه المهارات المندرجة ضمن الكفاءة الحجاجيّة. ويمكن أن تجمع هذه المهارات في صنفين واسعين هما: مهارات التأثير ومهارات الملاءمة»[1].

وعليه، فالإستراتيجيّة هي نتاج للكفاءة الحجاجيّة بما يؤهّلها لأن تكون الرّابط بين فعل الأطراف وتحقيق المنافع، عندها «يمكن أن تُفهَم الإستراتيجيّة بوصفها فنّا وعلماً»[2]؛ ممّا ينبغي معه أن يتحقّق وضعان لضمان ملاءمة إستراتيجيّة الحجاج، بل يصبحا هما وجهي الإستراتيجيّة. لذلك يمكن أن نعدّهما في الوقت ذاته شرطين وهما: الشّرط السّابق: شرط **التّقويم**؛ والشّرط اللّاحق: شرط **التّقديم**.

**فالتّقويم** هو العمليّة السّابقة الّتي تعنى بتحليل البيئة، وتقويمها لمعرفة أبعادها المؤثّرة، عندها «تتأسّس صياغة الإستراتيجيّة النّاجحة على عمليّة التّقويم الإستراتيجيّ واختيار العوامل الإستراتيجيّة الرّئيسة لتحديد التّفكير الصّحيح نحو الغاية (الأهداف)، والطّرق (التّصوّرات) والوسائل (المصادر) للموقف الإستراتيجيّ واستعمالها»[3]. أمّا **التّقديم** فهو العمليّة اللّاحقة والنّاتجة عن عمليّة التّقويم الّتي تفضي حتماً إلى كلّ ما يسهم في

(1) عن:
Robert Trapp and Janice Schuetz (edit): *Perspectives on Argumentation*, Waveland Press Inc. Illinois, USA, 1990, p48.

(2) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional* (Strategi thinking and Startegy Formulation in the 21 st Century) Praeger Security international, Westport, CT, USA, 2008, p4.

(3) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional*, p16.





صياغة الإستراتيجيّة ومن ثمّ تقديمها إلى الآخرين، أو الإفصاح عنها. لذلك، تسلك العمليّتان في حقل الخطاب الحجاجيّ طريقين متعاكسين. فعمليّة التّقويم تسلك الطّريق التّنازليّ، وذلك بتحليل الخطاب؛ في حين تسلك عمليّة التّقديم الطّريق المعاكس، أي الطّريق التّصاعديّ، وذلك بتركيب الخطاب. وهذان الطّريقان العامّان هما ما نعتقد بأنّ ابن تيميّة قد سلكهما في عمله، ممّا سنقف عليه في ثنايا هذا البحث بشيء من التّبصّر والتّبصير.

### 6.1 عمليّة التّقويم

أعمل ابن تيميّة ذهنه محلّلاً ومدقّقاً موجّهاً في ذلك بتكوينه التّراكميّ الذّاتيّ، ومتبصّراً بمجاله التّداوليّ. وبهذا، يمكن القول بأنّ ابن تيميّة قد اتّخذ دور المقوّم في بيئته الّتي ينتمي إليها بالتّفاعل مع غيره. وبما أنّ عمليّة التّقويم وجه من وجوه الإستراتيجيّة فإنّ لها المكوّنات الثّلاثة ذاتها: الغاية والتّصوّر والوسائل.

**أوّلاً: غاية التّقويم،** كان ابن تيميّة يروم تحقيق غاية معيّنة في عمليّة التّقويم، وهي تحديد مثار النّزاع، بل أسّ الخلاف.

**ثانياً: تصوّر التّقويم، اقتضت عمليّة التّقويم** من ابن تيميّة أن يتّخذ مسلكاً ينظر به في أعمال غيره، ولم يكن ذلك إلّا ما تدعوه تحليل الخطاب. إذ «ينبغي أن تتبنّى نظريّة النّقد على نظريّة التّحليل»[1]. فكان يجري إعمال النّظر في أقوال غيره، من تشقيق

(1) Ralph H. Johnson: *Manifest Rationality; A pragmatic Theory Of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2000, p143.

للوجوه المحتملة، ومعرفة جهاتها القريبة والبعيدة «حيث أنّ الفكر يجد في اللّغة تعبيراً عنه»[1]، ليحدّد طبيعة أقوال الآخرين، وعلاقاتها بعضها ببعض، وآثار هذه العلاقات، فيتحدّد موقفه منها.

ثالثاً: وسائل التّقويم، توفّر عنده وسائل التّحليل الّتي تمكّنه من تحقيق غايته. وأوّلها هي ذاته هو بوصفها تلك الذّات الّتي تولّت النّظر في أعمال أولئك. فلم يتولّ الاعتماد على غيره في إصدار أحكامه، بل كان يقرأ أو يسمع، وكذلك يناقش مقبلاً على غيره ومتقبّلاً لهم. كما انطوت ذاته على تلك الأبعاد المميّزة لمجاله التّداوليّ الّتي كانت قاعدة بصيرته الّتي توجّه نظره، من صفات كثيرة وذلك بكونه مسلماً، سنّيّاً، حنبليّاً، منفتحاً. وإلى بيان طريقة التّقويم كما مارسها ابن تيميّة، فهي المكوّن الّذي استغرق وقتاً طويلاً بوصفه مكوّن التّحليل الرّئيس. وهو ما ندعوه فقه الخطاب.

### 7.1 فقه الخطاب

لكلّ طريقة أو «الكلّ إستراتيجيّة منطقها الطّبيعي»[2]، وطبيعتها مستمدّة من التّفاعل الحيّ كما يجري في البيئة الطّبيعيّة.

(1) د. ف. بيرس، الدرية المنطقيّة: رسل وفتغنشتين، ضمن الفريد جواز أيار (محرر): ثورة البحث عن المعنى (مقالات في فلسفة القرن العشرين) ترجمة فاتنة حمدي، دار الحكمة، لندن، الطّبعة الأولى2008م، ص56.

(2) Harry R. Yarger: *Strategy and the national Security Professional*, p146.





والتّفاعل مبنيّ على فعلٍ ضروريّ هو إمعان النّظر في أعمال الآخرين بتحليلها لإدراك مواطن الاتّفاق ومواطن الاختلاف بوصفها مواطن القوّة في خطاب أيّ طرف، فهي الّتي تدفع الإنسان إلى تيقّن صدق قوله ووجاهة عمله. فكيف نظر ابن تيميّة إلى أقوال الآخرين؟

إن ما لابن تيميّة من قدرة تشهد عليها أعماله، مكنته من الاجتهاد في البحث في خطابات غيره باستحضاره إيّاها، في ما يمكن أن نصفه بالتّسييق (Contextualization) لأنّه «يُنتج الخطاب الحجاجيّ في السّياق الّذي يصوغ فيه المتكلّم آراءه حول قضايا إمّا صريحة وإما مفترضة، وقد تكون هذه الآراء صحيحة أو خاطئة»[1]، وباستعراض تكوين ابن تيميّة، يتّضح أنّ سياقات بيئته الفكريّة كانت سياقات متنوّعة، بل متفاوتة. وتفاوتها كان على درجات يصل إلى حدّ التّناقض. ودرجات التّناقض قد تكون تناقضاً خارجيّاً، بمعنى اختلاف انتماء المتناقضين مثل التّناقض بين المجال الإسلاميّ والمسيحيّ، أو التّناقض الدّاخليّ، بمعنى انتماء المتناقضين إلى المجال التّداوليّ نفسه مثل تناقض المذهب السّنّيّ والشّيعي «فإذا كان السّياق هو العالم الّذي ينشأ فيه الخطاب، وكانت نشأة الخطاب متجدّدة متعدّدة بتجدّد عمليّات التّواصل بين المتخاطبين وتعدّدها، فإنّ هذا الأمر يفضي ضرورة إلى القون

(1) Olga Kunst Gnamus: *Argumentation and Persuasion. in Frans Eemeren and Others* (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987, p103.

بتعدّد تلك العوالم على قدر يساوي تعدّد عمليّات التّواصل»[1].

وهذا التّعدّد بين التّناقض والتّقارب يحمل في طيّاته عبئاً لقارئ المنتجات الفكريّة، فضلاً عن أعباء من يروم تحليلها والتّدقيق في مضامينها، واستخلاص سماتها. وللتّسييق دلائله، إذ «يستعمل المتكلّم دلائل التّسييق لينشيء سياقاً لتأويل ملفوظ معيّن»[2]. رغم أنّه من المؤكّد «أنّ إدراك السّياق مشكلة عويصة في التّداوليّات، إن لم يكن هو المشكلة»[3].

### 1.7.1 الشّواهد اللّغويّة لمواقف ابن تيميّة

لن نفترض مواقف ابن تيميّة أو نكتفي بنقلها عن الآخرين، أو نرجم بالغيب، بل حرصنا على أن تكون أعماله هي المصادر الّتي تعيننا على تحديدها. وذلك بعرض الشّواهد اللّغويّة الّتي ترشدنا إليه. فهذه الشّواهد اللغويّة تدلّنا على موقفه وعلى العمل الّذي اتّخذه، فهي من أبرز الشّواهد، ونستهلّ ذلك بالنّظر في عناوين أعماله الّتي تعدّ هي الشّواهد الأبلغ خبراً والأوقع أثراً، لما تدلّ عليه من بواعث التّأليف، وتعدّد التّأليف، فهناك مثلاً: «الرّدّ على المنطقيّين»[4]، و«بيان تلبيس الجهميّة...» و«الجواب الصّحيح

(1) محمّد الشّاوش، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة (تأسيس «نحو النّصّ») جامعة منّوبة، تونس، الطّبعة الأولى 1421هـ - 2001م، ص163.

(2) Peter Auer: *Introduction:* John Gumperz' Approach to Contextuali-zation (in), p25.

(3) Nicholas Allott: *Game theory and Communication*, p138.

(4) لم نشأ أن نعرض توثيق هذه الأعمال هنا، إذ نكتفي بتوثيقها المدوّن في قائمة المصادر.





لمن بدّل دين المسيح» و«منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة» و«الفتاوى» وكذلك ما نلفيه من تصريحه في مقدّمات بعض أعماله من قبيل: «أمّا بعد، فإنّه قد أحضر إليّ طائفةٌ من أهل السّنّة والجماعة، كتاباً صنّفه بعض شيوخ الرّافضة في عصرنا [...] وذكر من أحضر هذا الكتاب، أنّه من أعظم الأسباب في تقرير مذاهبهم [...] وطلبوا منّي بيان ما في هذا الكتاب، من الضّلال وباطل الخطاب، لما في ذلك من نصر عباد اللّه المؤمنين، وبيان بطلان أقوال المفترين الملحدين»[1].

وكذلك قوله: «أمّا بعد فإنّي كنت قد سُئلت [...] في فتيا قدمت من حماة، فأحلت السّائل على غيري، فذكر أنّهم يريدون الجواب منّي لا بدّ، فكتبت الجواب في قعدة بين الظّهر والعصر، وذكرت فيه مذهب السّلف والأئمّة المبنيّ على الكتاب والسّنّة، المطابق لفطرة اللّه الّتي فطر النّاس عليها، ولما يُعلَم بالأدلّة العقليّة، الّتي لا تغليط فيها، وبيّنت ما يجب من مخالفة الجهميّة المعطّلة، ومن قابلهم من المشبّهة الممثّلة»[2].

وكذلك من قبيل «كان من أسباب نصر الدّين وظهوره، أنّ كتاباً ورد من قبرص فيه الاحتجاج لدين النّصارى، بما يحتجّ به

(1) ابن تيميّة، منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة، خرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له واعتنى به محمّد أيمن الشّبراويّ، دار الحديث، القاهرة1425هـ - 2004م، الجزء الأوّل، ص ص65-68.

(2) ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، حقّقه يحيى بن محمّد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، 1426هـ، الجزء الأوّل، ص ص3-4.

علماء دينهم وفضلاء ملّتهم قديماً وحديثاً، من الحجج السّمعيّة والعقليّة، فاقتضى ذلك أن نذكر من الجواب ما يحصل به فصل الخطاب، وبيان الخطإ من الصّواب»(1).

تؤكّد الحصيلة الأوّليّة لهذه الشّواهد بين لفظ مفرد وتعبير مركّب أنّه «يمكن أن تتيسّر معرفة نوع الحجاج في أيّ وضع انطلاقاً من دلالة المشيرات اللّغويّة»(2)، وعليه، فإنّه يمكن الاستدلال بها على طريقته التّفاعليّة أوّلاً، ثمّ الاستدلال على إستراتيجيّته التّواصليّة (الحِجاج) آخراً.

## 2.7.1 ابن تيميّة مختلفاً

تبدأ عناوين بعض أعمال ابن تيميّة بألفاظ متنوّعة، مثل: «الرّدّ؛ الجواب؛ البيان؛ نقض؛ الفتاوى»، وبالرّغم من هذا، إلاّ أنّها كلّها تستلزم طريقة واحدة، فمن نافلة القول، أنّ طريقته الأصل في أعماله كانت طريقة تفاعلية تستلزم وجود طرفين، هما: ذات ابن تيميّة؛ وذات خصمه، إمّا بحضور خصمه عينيّاً وإما استحضاره ذهنيّاً؛ سواء أكان فرداً أم جماعة. ويفضي بنا حضور الطّرفين إلى القول بأنّ ابن تيميّة قد اختار التّواصل، بوصف

(1) ابن تيميّة، **الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق عبد العزيز العسكر وحمد الحمدان، دار العاصمة، الرّياض، الطّبعة الثّانية1419هـ-1999م، ص98.

(2) Frans H. Eemeren and Tjark Kruiger: *Identifying Argumentation Schemes*, (in) Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987, p75.





التّواصل هو منشأ التّفاعل، بل إطاره الّذي يندرج فيه الحجاج هو وغيره من الممارسات.

أمّا الألفاظ الّتي وردت في المقتطفات السّابقة مثل: «الضّلال وباطل الخطاب؛ بطلان أقوال المفترين الملحدين؛ لا تغليط فيها؛ ما يجب من مخالفة؛ وبيان الخطأ» فإنّها تُعدّ من المشيرات الخطابيّة الّتي تدلّ قطعاً على اختلافه مع هؤلاء، ممّا يرقى بدور هذه الألفاظ إلى أن تصبح مشيرات حجاجيّة. و«تشكّل المشيرات الحجاجيّة الحجر الأساس في الخطاب، إذ تيسّر تمييز وإعادة بناء الخطوات الحجاجيّة المصوغة في المناقشات الحجاجيّة والنّصوص»(1). وعليه، فإنّ المشيرات اللّغوية تدلّ على أنّه كان مختلفاً مع أولئك الأغيار «ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التّضادّ والتّعارض، لا يراد به مجرّد عدم التّماثل كما هو اصطلاح كثير من النّظّار»(2).

ما يهمّنا هنا هو موقفه المخالف لأثره في تنامي الحقول المعرفيّة الّتي دخل إليها الاختلاف، لما استلزمه من ممارسات أغنت موضوعاته. فما كانت نتيجة عمليّة **التّقويم** سوى التّحقّق من «**باطل الخطاب**» الّتي يتوخّى بها الانتقال إلى عمليّة **التّقديم**، أي إلى «**فصل الخطاب**» ولا يمكن أن يتحقّق الحكم بالبطلان دون

(1) Eemeren, Frans and Others: *Argumentative indicators in Discourse*, p1.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص19.

استعراض دعاوى ذلك الخطاب وحججه ثم عرضها، كما لا يمكن أن يحقّق غاية الفصل دون أن يعترض عليها، ثمّ يسوق دعاواه وأدلّته وحججه. وعليه، فالتقابل بين خطاب منجز باطل وخطاب موعود فاصل هو تقابل بين الخطابين بدعاواهما وأدلّتهما وحججهما.

لم يكن ليصل ابن تيميّة إلى تحديد موقفه المخالف لأولئك لولا أنّه قد «انطلق من اعتبار المجال التداوليّ الإسلاميّ العربيّ الأصليّ، واعتمده معياراً لتقويم المسالك التهويليّة الّتي اتّبعها المتقدّمون عليه من علماء الإسلام لرفع التعارض»[1]. وهنا تبرز أهميّة اعتماد أصلٍ للمجال التداوليّ الّذي يحدّد درجات الاختلاف بموجب القرب منه والابتعاد عنه، لتغدو درجات القرب والابتعاد هي درجات الاختلاف، فكان «القرآن هو الإمام الّذي يُقتدى به [فالمتقدّمون] كانوا متّفقين على أنّ القرآن لا يعارضه إلاّ قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة»[2]. «وكانت البدع الأولى مثل «بدعة الخوارج» إنّما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته لكن فهموا منه ما لم يدلّ عليه»[3].

ومخالفة غيره تعني أنّه قابله مقابلة اعتباريّة استتبعت مقابلة قوليّة ظهرت في أعماله الّتي تمحورت حول قضايا خلافيّة متفاوتة

(1) رضوان مرحوم، استشكال الصّلة بين العقل والنقل عند ابن تيميّة، ص102.

(2) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص28.

(3) المرجع نفسه، ص30.





استدعت ممارسات تدافع فيها كلامهم بين إثبات وإبطال. وعليه، «يتضح أنّ مكوّنات الكفاءة الحجاجيّة الرّئيسة هي القدرة على التّعبير عن التّباين في تركيب قضويّ، ومعرفة مكامن الاختلاف الكبرى، وتنمية موقف موحّد حول القضيّة، واكتشاف حجج لدعمه، ودحض المواقف الأخرى، وتقديم الحجج بفاعليّة»[1].

### 3.7.1 تحرير الاختلاف

بالنّظر إلى طبيعة الخلافات الفكريّة في بيئة ابن تيميّة وبين أطراف اللّعبة، نجد أنّه حاجّ أطرافاً كثيرة، بل متفاوتة، وقد ناظر في قضايا كثيرة ومتنوّعة، مثل قضايا الدّين، والعقيدة، والفلسفة، والمنطق، والعبادات، والتّعاملات على اختلاف أمصارها وتباعد أعصارها. وإيجاد هذه العلاقات فضلاً عن تحديد آثارها تدعو العالم المجتهد إلى مواجهة تلك القضايا الخلافيّة بوصفه طرفاً تفاعليّاً. ولن يستطيع ذلك ما لم يكن يمتلك الخلفيّة المعرفيّة، والأدوات المنهجيّة.

ورغم تعدّد القضايا، بل تنوّعها، كان ابن تيميّة ينتقل بالنّظر من قضايا حقل إلى قضايا حقل آخر قد يدانيه أو يباعده، مثل انتقاله في القضايا الدّينيّة من الإسلام إلى النّصرانيّة، ومن قضايا العقيدة في الأسماء والصّفات إلى قضايا المنطق، أو من قضايا المعاملات إلى قضايا اللّغة. وقد وجد ابن تيميّة أنّ هناك مشكلاً

(1) Dominic A. Infante: *Aggressiveness (in) Personality and Interpersonal Communication*. James C. McCroskey &John A. Daly (Edit) SAGE publications, USA, 1987, p176.

يلازم تقويمه لأيّ خطاب مخالف، وهو أنّه «إذا تدبّر الإنسان تنازُعَ النّاس وجد عند كلّ طائفة من العلم ما ليس عند الأخرى»[1]. فالقضايا قد تتباين بتباين الحقول، أو تتقارب بتقاربها. وتعدّد القضايا عامل رئيس في تنوّع تفاعل الطّرفين، إلاّ أنّ تمايزها هو العامل الأهمّ الّذي ينبغي أن يفطن له.

والانتقال بهذه الكيفيّة هو انتقال طبقيّ مبنيّ على إيجاد علاقة بين هذه وتلك، يجمع ما تشتّت، ويوحّد ما تغاير متجاوزاً الفصل الظّاهريّ إلى الوصل العميق. فينحدر من القضايا المتكاثرة في التّفكير والمتناثرة في التّعبير إلى قضايا تدنوها، ولكنّها قضايا مؤسّسة لها. وهذا يعني أنّ التباين الظّاهر قد لا يخلو من تداخل باطن، بل تقارب، قد لا يحدس به إلاّ العالم الفطن، والمحلّل الدّقيق ذو النّظر العميق الّذي يتجاوز الأفكار إلى ما وراءها، ويتجاوز العمل المكتوب أو القول إلى ما يثوي وراءه.

لتجاوز تلك الكثرة والتّشعّب «نستطيع أن نحدّد [...] المبادئ الأساسيّة الّتي تؤسّس لكلّ تخطيط إستراتيجيّ [...] من ذلك المبدأ الّذي يوجب تتبّع مكمن قوّة الآخر القصوى لاستخلاصها في أقلّ مصادر ممكنة، والأمثل هو اختزالها في مصدر وحيد فقط»[2]، وهذا المصدر هو ما نسمّيه مركز الثّقل.

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّالث عشر (كتاب مقدّمة التّفسير)، ص126. وقد ضرب مثلاً لهذا بتناقض المعتزلة والجهميّة.

(2) Carl Clausewitz: *On War*, Edited and translated by M. Howard and P. Paret (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976), p617.





وتحديد مركز الثّقل عمليّة تحدوها المجازفة، ولكن «توفّر المعرفة عند الذّات وحصول الفهم، والأهمّ من ذلك المقدرة على الحكم والحكمة فيه؛ لهي المفاتيح لتحديد مركز الثّقل الملائم، وانتقاء الطّريقة الأنسب والإجراءات الأحوط إمّا لمواجهتها (الطّرف المناوئ) وإما حمايتها (الذّات)»[1]. ويمكن أن ننظر إلى هذا الرّبط الأفقيّ الّذي مارسه ابن تيميّة فالانتقال الطّبقيّ بوصفه تجريداً للقضايا يعود بها إلى القضايا الأعمّ والأشمل، فهي القضايا الأكثر فاعليّة والأقوى سببيّة، لتغدو تلك القضايا مكمن القوّة عند الطّرف الآخر، أي مركز ثقل خطابه، إذ تحتوي على الأصول والمنطلقات الّتي بنى عليها دعاواه وحججه. والتّجريد عمليّة تقويميّة ناتجة عن اشتغال مدارك الإنسان مجتمعة بالفحص والنّقد. لكن لا تكمن أهمّيته في هذا المستوى التّقويميّ التّحليليّ فحسب، بل تكمن في أنّه سيصبح مبتدأ التّركيب لعمليّة التّقديم، ممّا يؤهّله لأن يكون الرّابط بين عمليّتي التّقديم والتّقويم. لذلك فالتّجريد عمليّة محفوفة بالمخاطر، فالزّلل في تحديد القضايا (مركز الثّقل) قد يفضي إلى الحجاج في قضايا لا تقوم بالدّور ذاته.

وتكمن الغاية من عمليّة التّجريد تلك في إدراك الأصول المركزيّة وحصر الخلاف فيها، لأنّها مثار النّزاع الرّئيس الّذي ينبغي معالجته؛ إذ تعدّ معالجته معالجة للقضايا المترتّبة عليه من باب أولى، لذلك يمكن وصف تلك الأصول بالأصول الإستراتيجيّة،

(1) Milan Vego, *On Center of Gravity*, Campaigning (Norfolk, VA, Joint advanced war fighting School: Spring 2006), p25.

لوجود «صلة قويّة بين الأهداف الإستراتيجيّة ومركز الثّقل، بما يوجّه عمليّة الانتقاء المفيدة للمفكّر الإستراتيجيّ. وسيقود فهم هذه العلاقة إلى نتيجة منطقيّة تعنى بانتقاء مركز الثّقل»(1)، لما لآثارها من مدى بعيد في تفكير الإنسان وفي تعبيره، سواء في تصوّره للقضايا أم في مقاربتها. لذلك، فإنّ «تحديد مراكز الثّقل في هذا المستوى الإستراتيجيّ وفي المستويات الّتي تدنوه لهو مكمن الصعوبة»(2).

إجمالاً، ونتيجة للتّجريد، يمكن أن يتبلور لدينا موقفان، وبالتّالي نوعان من الاختلاف: **أولهما**: **اختلاف عن الآخر**، وهو **اختلاف تدابر**، فبه يُدبِر كلّ مختلِف عن الآخر، وذلك عندما يعمل كلّ منهما نظره في الموضوع ذاته، ولكنّه يُبقي على استقلاله بذاته وأدواته، فيحقّق الاختلافُ في المنطلق الاختلافَ في النّتائج؛ **وآخرهما**: **اختلاف مع الآخر**، وهو **اختلاف تقابل**، فبه يَقبَل كلّ منهما الآخر، ويُقبِل عليه، فيتقابل الطّرفان متحاجين في موضوع الاختلاف بغية **إغلاقه** بحلّه، فيفضي الحجاج إلى ازدياد الاختلاف انفتاحاً، فيتوسّع الخطاب، بل يتشعّب، وتزيد قضاياه، وذلك لتبادل الخطابات. ويكون هذا هو منشأ النّزاع الذي «ينشأ عندما

(1) William W. Mendel and Lamar Tooke, *Operational logic: Selecting the Center of Gravity*, Military Review, June 1993, (Fort Leavenworth, KS: CGSC), p5.

(2) Phillip K. Giles, *Center of Gravity: Determination, Analysis, and application* (Carlisle Barracks, PA: Center for Strategic Leadership, 1996), p8.





يقدّم أحد الطّرفين موقفه فيعبّر الطّرف الآخر صراحةً بأنّه لا يشاطره إيّاه، أو أقله لا يودّه»(1)؛ أيّ إنّ الخطاب الحجاجيّ لكلّ منهما يصبح موضوع النّظر موصولاً بموضوع الاختلاف الرّئيس بوصفه المبتدأ، أو العقدة، وهنا «تنشأ الشّجرة من عقدة أصل متميّزة، وهو مقام الابتداء»(2). ورغم هذا الافتراق الظّاهريّ بين هذين الصّنفين من الاختلاف؛ إلاّ أنّ بينهما علاقة، فالنّوع الآخر مُؤسَّس بالضّرورة على النّوع الأوّل، فهو سببه والدّاعي إليه.

وعليه، نتوقّع ألاّ تنحصر الاختلافات في صنف واحد، فضلاً عن أن يحدّها عدد معيّن. ولكن نجمل أصناف النّزاع(3) في: المفرد والمتعدّد. وينبني على كلّ منهما تصنيف فرعي، إذ ينقسم المفرد إلى المفرد غير المركّب، والمفرد المركّب. في حين ينقسم

(1) Eemeren, Frans and Others: *Argumentative indicators in Discourse*, p24.

(2) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p24.

(3) Eemeren, Frans and Others: *Argumentative indicators in Discourse*, p24.

نستأنس بهذه الإلماحة، بالرّغم من أنّ الأمثلة المضروبة لكلّ صنف قد لا ترتقي إلى مستوى تعقيد الاختلافات النّاشئة في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة من وجهين: نوعها، وأهمّيّتها. فمن حيث نوعها، لا تعدو الأمثلة هنا أمثلة الخطاب العاديّ، بل اليوميّ الّذي يدور عادة بين النّاس، أمّا أهمّيّتها، فهي لا تؤثّر ذلك التّأثير العميق في حياة النّاس، أو لنقل ذلك التّأثير الإستراتيجيّ. في حين أنّ ما نحن بصدده من اختلافات في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة يتجاوز ذلك بكثير. ويمكن ملاحظة ذلك بقراءة كثير من الأعمال، فضلاً عمّا يمكن الوصول إليه من نتائج لفحصها وتحليلها.

المتعدّد إلى المتعدّد الكمّي غير المركّب، والمتعدّد الكمّي المركّب. ويضاف إليها المتعدّد الكيفيّ المركّب. فهنا أقلّه خمسة أنواع لمثارات النّزاع.

ومن الأمثلة على ذلك الحوار التّالي:

- الأوّل: لمسنا في محاضرة الأستاذ قدراً كبيراً من المعرفة.
- الآخر: حسناً، لست متأكّداً من ذلك.

فقد نشأ بين الاثنين موضوع اختلاف حول مدى تضمّن محاضرة الأستاذ قدراً من المعرفة. فقد قدّم الأوّل موقفه الإيجابيّ حول موضوع الاختلاف، في حين ألمح الآخر إلى أنّه لم يقبل هذا الطّرح. ولو قرّر الاثنان أن يواصلا الحجاج لحلّ الاختلاف الّذي نشأ حول هذا الموضوع، فإنّ الأوّل سيكون مضطرّاً لأن يدافع عن موقفه، أمّا الآخر فبالرّغم من أن خطابه يوحي، بلا شكّ، باختلافه فإنّه ليس مضطرّاً لتبرير ما ذهب إليه[1]. وهذا التّنوّع والتّفرّع هو المشكل الّذي يقف أمام النّاظر والفاحص لمعرفة عمدة الاختلاف ومركزه.

### 4.7.1 عمدة الاختلاف

بالرّغم من أنّه ما من قضيّة خلافيّة، أي قضيّة مفردة، إلاّ وتتطلّب الحجاج لحلّ الاختلاف فيها، إلاّ أنّ الحلول الملازمة لكلّ قضيّة من تلك القضايا قد لا تفضي إلى القضاء على

(1) نكتفي بهذا المثال، ويمكن أن يُقاس عليه، كيف يتوالد الخطاب، عند توسّع شقّة الاختلاف، وكيف يمكن أن ينشأ عنه خطابات معقّدة.





الاختلاف، فالاختلاف المتعدّد يشبه الزّوبعة ذات الرّأس المستدقّ، ورأس الزّوبعة هو ما ندعوه مركز الثّقل الّذي يستلزم جهداً تحليليّاً لتحديده. إذن، يبدو لنا أنّ ابن تيميّة كان واعياً بأنّه «لا بدّ قبل الخوض في الحجاج من تلخيص محلّ النّزاع»[1]. لذلك يغدو التوجّه العمليّ المنقاد بالبصيرة هو الطّريقة النّاجعة للوقوف على مكمن الخلاف الرّئيس، أي على أسّ الزّوبعة وجرثومتها؛ وذلك يوجب إدراك «السّمات المهيمنة لكلّ من الطّرفين. ومن هذه السّمات مركز ثقل معيّن، بوصفه مجمع القوّة الّتي يعتمد عليها كلّ شيء. وهذه هي النّقطة الّتي يفترض أن نوجّه إليها كلّ طاقاتنا»[2]. وقد أفضى تكوين ابن تيميّة إلى الوقوف على الاختلافات الحادثة في الأمّة قبله.

أفضت البدع النّاشئة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلى تشعّب الاختلاف؛ خصوصاً الاختلاف في العقائد الإيمانيّة، وكان منشؤه في الأصل من تأويل النّصوص الشّرعيّة «إلاّ أنّه عرض بعد ذلك خلافٌ في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارها من الآي المتشابهة؛ فدعا ذلك إلى الخصام والتّناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النّقل. فحدث بذلك علم الكلام»[3]. وحدوث علم الكلام لم يكن إلاّ بوجود عالم الكلام «والحقّ أنّ ظهور المتكلّم، وهو المثقّف يومئذٍ لا يمكن أن يتمّ إلاّ بظهور «الخلاف»، ظهور الآراء

(1) الآمديّ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميليّ، دار الكتاب العربيّ: المجلّد الأوّل، الطّبعة الثانية، 1406هـ– 1986م، ص152.

(2) Carl Clausewitz, *On War*, p595 - 596.

(3) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق درويش جويدي، ص434.

المتعدّدة المتنوّعة المختلفة»(1). ويمكن ضرب مثال على التّفاوت بين الفرق الكلاميّة، وذلك بالاستدلال بتفاوت مواقف العلماء من القول في كيفيّة إثبات الصّانع؛ فهناك الحشويّة الّذين «قالو إنّ طريقة معرفة وجود اللّه تعالى هو السّمع لا العقل [...] وأمّا الأشعريّة فإنّهم رأوا أنّ التّصديق بوجود اللّه تبارك وتعالى لا يكون إلاّ بالعقل [كذا!]»(2)، وهما يمثّلان طرفي نقيض في مصدر الاعتقاد بين معتمد على السّمع فقط مع إغفال للعقل، ومعتمد على العقل دون الالتفات إلى السّمع. وإذا كان مثل هذا البون يمثّل درجة قصوى من الاختلاف، فلأنّ الاختلاف لم يعد ناشئاً من داخل المجال التّداوليّ حينها أو محتكماً إليه «وإنّما اختلف أهل الكلام لما أعرضوا عن الكتاب والسّنّة، فلمّا دخلوا في البدع وقع الاختلاف»(3). وكانت البدع مصحوبة بالانتصار لها، والتّشدّد في إثباتها «ولهذا تجد من سلك طريقاً من الطّرق، إمّا في إثبات العلم بالصّانع، وإمّا في العلم بالنّبوّة، أو العلم بالمعاد، أو غير ذلك واحد، يقول: لا طريق إلاّ هذا الطّريق. يخطئ في النّفي أكثر من خطئه في الإثبات، ومنهم هؤلاء، فإنّهم قد ينفون من العلم والطّرق ما يعلمه غيرهم بالاضطرار، ويثبتون ما يقولون أنّه معلوم

(1) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّانية2001م، من مقدّمة المشرف على المشروع (محمّد عابد الجابري)، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص ص101-103.

(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد التّاسع عشر (الجزء الأوّل من كتاب أصول الفقه (الاتباع)، ص274.





بالاضطرار، وقد يكون غيرهم أصوب فيما يثبتونه منهم فيما ينفونه، بل وفيما يثبتونه»(1).

وقد امتدّ النّزاع في القضايا الاختلافيّة حتّى غطّى جلّ العقائد الإيمانيّة، ومن أوضح صوره ما تنازعت فيه الفرق في الأسماء والصّفات، بل قد أخذ بعضها بعداً تحوّلت معه القضيّة من قضيّة جزئيّة إلى قضيّة رئيسة مثل الكلام في كلام اللّه سبحانه وتعالى، بل غدا مناقشتها هو لبّ علم الكلام «وهذه هي العقائد الإيمانيّة في الذّات والصّفات وأمور الحشر والنّعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلّة العقليّة هو علم الكلام»(2). وعليه فعلم الكلام، هو «علمٌ يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة»(3)، ممّا تحوّل معه علم الكلام إلى صناعة، وغدت «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة الّتي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»(4). ليرى في «الكلام» أنّه قدرة حجاجيّة، تمكّن صاحبها، في مجال

(1) ابن تيميّة، **الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق عبد العزيز العسكر وحمد الحمدان، المجلّد السّادس، ص502.

(2) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق درويش جويدي، ص406.

(3) المرجع نفسه، ص429.

(4) الفارابي، **رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام**، كمبريدج 1961م، ص ص75-76. عن:

حمو النّقاري، **منطق الكلام (من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي)**، دار الأمان، الرّباط، المغرب، الطّبعة الأولى، 1426هـ- 2005م، ص160.

مخصوص، مجال العقيدة والشّريعة، وبواسطة اللّغة الطّبيعيّة، من تحقيق أمرين متكاملين:

- من الاستدلال لحكم أو مجموعة أحكام من أحكام العقيدة والشّريعة، في مواجهة مبطِل ذلك الحكم أو تلك المجموعة من الأحكام.
- من الاستدلال على حكم أو مجموعة أحكام من أحكام العقيدة والشّريعة، في مواجهة مثبت ذلك الحكم أو تلك المجموعة من الأحكام»[1].

ولكن كيف كان يجري الحجاج، وما الأقاويل الّتي استعملها المتكلّمون؟ إنّها «الأقاويل الّتي يلتمس بها تصحيح المطلوبات في جميع الصّنائع الفكريّة، وتستعمل بالجملة في إثبات رأي وإبطاله [...] وهذه الأقاويل هي الّتي تسمّى القياسات وتسمّى أيضاً الدّلائل عند قوم»[2]؛ أي إنّ الحجاج كان يجري باستعمال القياسات بوصفها هي المنوال الّذي تصاغ به أقوال الإثبات والإبطال (الخطاب الحجاجيّ) في كثير من مسائل العقيدة وغيرها. والقياسات في صورتها المشهورة تنتمي إلى المنطق، وتحديداً إلى المنطق اليونانيّ. ممّا يعني أنّ المتكلّمين قد اتّبعوا الطّريق المنطقيّ وتأثّروا بالمناطقة، لما تناهى إلى مسامعهم بأنّه يولّد اليقين، وبلوغ اليقين أمنية يرجو المتكلّم تحقيقها، لئلاّ يجد فيه غيره مغمزاً

---

(1) المرجع نفسه، ص159.

(2) الفارابي، **المنطق عند الفارابي** تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، الجزء الثّاني (كتاب القياس) 1986م، ص11.





فيدحضه أو ينقضه. وهذا يوضح أنّ «بعض متأخري فلاسفة الإسلام، وطريقتهم مثل: يعقوب بن إسحاق الكنديّ [...] وغيرهم. [ومنهم] علاّمة القوم «أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء»، قد سلكوا كلّهم طريقة «أرسطو طاليس» في جميع ما ذهب إليه وانفرد به»[1]، وسلوك هذا المسلك ممّن ينتسب إلى الإسلام يقود إلى حصول التّقابل بين نقلين هما: النّقل الشّرعي الإسلاميّ مقابل النّقل المنطقيّ اليونانيّ. وما الاستظهار باستعمال الأدلّة العقليّة إلاّ نتيجة لدعوى أهل الكلام «إنّ الكتاب والسّنّة لا يدلاّن على أصول الدّين بحال، وأنّ أصول الدّين تستفاد بقياس العقل المعلوم من غيرهما»[2]، وبهذا الكلام يغدو من المعلوم «أنّ مقالات هؤلاء من أبعد المقالات عن الشّرع والعقل فإنّهم يسفسطون في العقليّات ويقرمطون في السّمعيات فيحرّفون الكلم عن مواضعه أعظم من التّحريف الّذي عيب به اليهود والنّصارى إلاّ من تقرمط من الأميّين من متفلسفيهم فإنّه شبيه بهم»[3].

وقد بلغ المنطق مكانة عليّة عند بعض المسلمين، وما الأوصاف الّتي وصف بها بعض القدماء المنطق إلاّ دليل مكانته في

---

(1) الشّهرستانيّ، **الملل والنّحل**، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضليّ، المكتبة العصريّة، بيروت، 1425هـ- 2005م، القسم الثّاني، ص ص149-150. وقد ذكر ما يزيد عن ستّة عشر فيلسوفاً.

(2) ابن تيميّة، **الاستقامة**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة1426هـ-2005م، الجزء الأوّل، ص14.

(3) ابن تيميّة: **بغية المرتاد المعروفة بالسبعينية**، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، الطّبعة الأولى1990م، ص17.

خطاباتهم. فقد «سمّاه الفارابيّ في كتابه «الأوسط الكبير» عيار العقل، وعبّر عنه ابن سيناء في منطق المشرقيّين «بالعلم الآليّ» وسمّاه الغزاليّ بـ «معيار العلم» وسمّاه السهروردي في حكمة الإشراق بـ«ضوابط الفكر» وذكره صدر الشّيرازيّ في اللّمعات المشرقيّة باسم «القسطاس- الميزان- الإدراكيّ» وسمّاه آخرون «فنّ التّفكير، وعلم قوانين الاستدلال» وغير ذلك»[1]، بل لقد أصبحت الألفاظ المنطقيّة جزءاً من خطابات البعض، مثل قول أحدهم: «الحمد لله الّذي أبدع نظام الوجود، واخترع ماهيّات الأشياء بمقتضى الوجود، وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقليّة، وأفاض برحمته حركات الأجرام الفلكيّة»[2].

وقد تفاوتت العلاقة بين المنطق والحقول الأخرى لكن «بظهور الغزاليّ أصبحت هناك أخيراً رابطة وثيقة متزايدة بين المنطق وعلم الكلام، إذ ينبغي على المتكلّم أن يكون في مقدوره تقدير وزن الآراء المتعارضة، ووزن الحجج هو مادّة موضوع المنطق [...] وهكذا أصبح المنطق بصورة متزايدة مسلّماً به على أنّه أداة أساسيّة لعلم الكلام، كما هو كذلك بالنّسبة للفروع الأخرى

(1) مصطفى طباطبائيّ، المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليونانيّ، ترجمه إلى العربيّة عبد الرّحيم ملازئيّ البلوشيّ، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى1410هـ-1990م، ص7.

(2) نجم الدّين القزوينيّ، الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق مهدي فضل الله، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى1998هـ، ص203.





من المعرفة»[1]، بل ازداد رسوخاً في الثّقافة الإسلاميّة حينما «أصبح موضع تسليم بأنّه جزء من الدّراسات الدّينيّة»[2]؛ أي إنّ الخطاب هو ما منحه شرعيّته.

والمنطق آلة لها قواعدها وآليّاتها الّتي هي نتاج للفكر البشريّ، «استعملها من استعملها كما استقرّت في معارفهم، فأدرجوها في تركيب الخطاب إدراجاً كما لو كانت مستقلّة، إمّا إدراج تفكير فبنوا عليها خطابهم، وإما إدراج تعبير فجعلوها جزءاً من تركيبه. وفي كلتا الحالتين، لم يخضعوها لمتطلّبات التّفكير، ولا للوازم التّعبير. قصد ذلك التّفكير المتقلّب، والتّعبير المتكيّف.

وقد أحدث توظيف المنطق اختلافاً بيّناً بين العلماء، ويلخّص ابن خلدون موقف المتكلّمين خصوصاً من توظيف المنطق بوصفه منوال الخطاب الحجاجيّ بقوله: «فلنبيّن لك نكتة القبول والردّ في ذلك، لتعلم مقاصد العلماء في مذاهبهم، وذلك أنّ المتكلّمين لمّا وضعوا علم الكلام، لنصر العقائد الإيمانيّة بالحجج العقليّة، كانت طريقتهم في ذلك بأدلّة خاصّة وذكروها في كتبهم كالدّليل على حدوث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها [...] ثمّ قرّروا تلك الأدلّة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدّمات لها مثل إثبات الجوهر الفرد [...] والتّركيب العقليّ للماهيّات [...] وغير ذلك من

(1) نيقولا ريشر، تاريخ علم المنطق عند العرب (مراحله، مدارسه، وسجلّ شامل بفلاسفة المنطق ومؤلّفاتهم)، ترجمة ودراسة وتعلي محمّد مهران، منشورات أسمار، باريس2005م، ص ص179-180.

(2) المرجع نفسه، ص178.

ختاماً، يحسن بنا أن نشير إلى العلاقة بين هاتين الآلتين بما له صلة ببناء الخطاب الحجاجيّ؛ إذ تترتّب علاقة معيّنة بين التصوّرات والتّصديقات عند المناطقة وذلك بناء على دور كلّ منها في بناء الحجّة. فالتصوّر هو مبتدأ المعرفة الّتي يؤسّس حصولها في ذهن الإنسان لحصول كلّ من حدّي القضيّة الّتي قد تدخل في تركيب القياس، في حين يكون حصول التّصديق هو غاية تلك العلاقة، «وبهذا الوجه يعتبر الحدّ مبدأ برهان»(1)، أي إنّ «كلّ علم تطرّق إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدّم عليه معرفتان، أي تصوّران. فإنّ من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركّب! [فالتصوّرات بهذا الاعتبار هي خادمة لحصول العلم في التّصديقات الّتي تؤلّف القياس، بل تصبح هي شرطها الضّروريّ] «ذلك أنّ التّصديق لا يتحقّق له وجود إلاّ بعد تحقّق التّصوّرات الثّلاثة [...] فيكون التّصديق متوقّفاً على التّصوّر ومحتاجاً إليه [...] لذا تعيّن أن يقدّم في الوضع [...] التّصوّر وما يوصّل إليه وهو المعرّف؛ على التّصديق وما يوصّل إليه وهو الحجّة»(2). وبهذا فهم «يجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركّب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحدّ، الّذي هو قول الحادّ بلا دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقليّ لا حسّيّ يحتمل الصّواب والخطأ والصّدق والكذب»(3).

(1) محمّد المصباحيّ، من الوجود إلى الذات «بحث في فلسفة ابن رشد»، دار الأمان، الرّباط، الطّبعة الأولى، 1427هـ- 2006م، ص36.
(2) العربيّ اللّوه، المنطق التطبيقيّ، مطبعة الخليج العربيّ، مرجع سابق، ص 16.
(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبي، مرجع سابق، ص 80.





وترتيب التقدّم والتّأخر هو ترتيب معرفيّ سيفضي إلى ترتيب خطابيّ يتبيّن عند إنجاز الخطاب. فالخطاب الحجاجيّ يتحقّق في صورة قياسات «وأمّا التصوّرات الّتي هي معرفة الماهيّات بالكنه كما في الحدود أو بالوجه كما في الرّسوم، فإنّما جيء بها لأجل هذا المقصد [مقاصد التّصديقات وهي الحجج]؛ لأنّ كلّ تصديق لا بدّ فيه من تصوّر فتقديم التّصوّرات عليه من تقديم الوسائل على المقاصد»(1).

### 2.7 ثمرات أصل الفساد

ذكر ابن تيميّة بعض ثمرات الفساد عرَضاً في مواضع متفرّقة، ويبدو أنّ ذلك كان نتيجة لأمرين، **أولهما**: اعتبار الكلّيّ أصل الفساد؛ **وآخرهما**: تعالق التّفكير بالتّعبير. وجماع الأمر أنّ الأوّل «أصل» في الآخر، وذلك بوصف الكلّيّ ثمرة فكريّة تؤسّس للثّمرة التّعبيريّة؛ إذ لا يمكن فصل ثمرة المنطلق عن ثمرة المنتج. وبما أنّ الكلّي هو «أصل الفساد» فإنّ الفساد يتحقّق في مستويين اثنين، هما: مستوى الكلام (الموافقة) المتأسّس على باطل، ومستوى الفعل (المخالفة) المتأسّس على حقّ «أنّ فساد الدّين إمّا أن يقع بالاعتقاد الباطل والتّكلّم به، أو يقع في العمل بخلاف الاعتقاد الحقّ. والأوّل: هو البدع ونحوها [...وهو] من جهة الشّبهات»(2)، أي إن الفساد يتحقّق إمّا سابقاً وإما لاحقاً. ونتيجة

(1) الصبّان، حاشية على شرح السّلم للملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، مصر، الطّبعة الثانية، 1357هـ- 1938م، ص ص 116-117.
(2) ابن تيميّة، اقتضاء الصّراط المستقيم، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه =

لذلك، يغدو من الطّبيعيّ، حينها، أنّ «كلامهم غالبه لا يخلو من تكلّف: إمّا في العلم، وإمّا في القول. فإمّا أن يتكلّفوا علم ما لا يعلمونه: فيتكلّمون بغير علم، أو يكون الشّيء معلوماً لهم فيتكلّفون من بيانه ما هو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق، وهذا من المنكر المذموم في الشّرع والعقل»[1].

وللفساد مبتدأ ومنتهى؛ **فمبتدأ** الفساد هو الانطلاق من التّقدير في الأذهان والتّأسيس على فكرة الكلّيّ وتأسيس الحدّ والبرهان عليه، بل اعتقاد **يقينيّته**، أمّا **المنتهى** الذي يؤدّى إليه الفساد فهو عدم إفادة القياس للعلم، فكما بدأ من كلّيّ فهو لا ينتهي إلاّ إلى العلم بكلّيّ. وقد كان ذلك ناتجاً عن خصيصة الاكتفاء بنظر الإنسان ليغدو «مقياس كلّ شيء» بالإضافة إلى الانغلاق في كلّ من المبتدأ والغاية؛ إذ يُكتفى في كلّ من الحدّ والقياس بالعلاقات البينيّة بين مكوّناته المتأسّسة أصلاً على كليّات ظنّيّة، حتّى غدت العلاقة أشبه بالعلاقات الرّياضيّة الّتي استحقّت العناية، بل استحوذت عليها دون الالتفات إلى أيّ بُعد يخرج عنها أو اعتباره.

### 1.7.2 فساد التّفكير

ترتّب على تأسيس القول على فكرة الكلّيّ فساد في التّفكير، يمكن إجماله فيما يلي:

= عصام فارس الحرستاني ومحمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ- 1993م، ص34.

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الجزء 9 (المنطق)، ص42.





**إعمال التّفكير الافتراضيّ**: نتج التّفكير الافتراضيّ عن النّظر العقليّ، لذلك، فإنّ «القول بمفارقة العقل ووحدته وارتباطه الصّميميّ بالوجود وبالبرهان أفضى بالتّراث إلى تصوّر صوريّ وجامد للعلم أو الحقيقة، وإلى تقديس السّلطة المعرفيّة، الّتي أدّت على صعيد المقاربة إلى التّعلّق بالتّفسير بدل الميل إلى التّجاوز والإبداع [...و] من البيّن بنفسه أن تعكس الحقيقة نفس السّمات [...] للعقل الميتافيزيقيّ. [...] ولكن من جهة ثانية كانت الفلسفة العربيّة ترى **أنّ جوهر الحقيقة عقليّ وليس وجوديّاً** [التّشديد في الأصل]، وهذا ما يفسّر إمكانيّة الاتّصال بها وصياغتها في حدّ أو ماهيّة نظريّة»[1]، وهذا ما جعل من النّظر التّأمّليّ كافياً في التّأسيس للنّظر، ممّا يترتّب عليه حصول التّصديق المجانس له، أي «إنّ التّصديق يجوز أن تكون تصوّراته موقوفة على النّظر، ويلزم منه أن يكون الحكم أيضاً موقوفاً على النّظر، لأنّه موقوف على التّصوّر، والتّصوّر موقوف على النّظر. فعلى ظاهر التّعريف يكون ذلك التّصديق نظريّاً مطلقاً»[2]. وقد مثّل هذا لبّ المشكلة بأن يكون أصل التّصديق نظريّاً بناء على التّصوّر النّظريّ النّاتج عن تحديد طريق النّظر عند المناطقة، أي النّظر العقليّ.

**إهمال المجال التّداوليّ**: ويُعدّ هذا العنصر من أهمّ آفات التّفكير

(1) محمّد المصباحيّ، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بحوث في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة)**، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى1995م، ص ص36-37.

(2) الصّفويّ، **شرح الغرّة في المنطق**، حقّقه وقدّم له وأعدّه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983م، ص111.

المنطقيّ بصورته اليونانيّة، وبهيمنته؛ إذ تغيب أخصّ خصائص المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ بتغييب القيمة الإنسانيّة، وتوظيف النّصوص الشّرعيّة، واستعمال نظام اللّغة العربيّة. «فقد كانت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تنظر إلى الحقيقة على أنّها موجودة وجوداً موضوعيّاً في الشّيء أو في علّته العاقلة»(1).

**سنّ القبليّات**: وهي تلك المفروضات الّتي ليس بمقدور أحد أن يخرج عنها، بل يجب عليه أن يدور في فلكها. وذلك بانعكاس طرق التّفكير بتنميطها في صور مقنّنة، أشبه بالأشكال الهندسيّة؛ أي تضييق العقول في التّفكير بالتّقليد والاتّباع دون تبصّر. «الأمر الّذي ينعكس [. . .] على صفاتها الّتي تتخذ طابعاً ميتافيزيقيّاً يرتفع بها إلى مرتبة الضّرورة والثّبات والخلود والاستقلال عن التّاريخ والزّمن والتّطوّر»(2).

**تجاهل الإنسان**: يعدّ تجاهل الإنسان بعامّة أو مساواة النّاس بغضّ النّظر عمّا ينطوي عليه كلّ منهم من فروقات صورة من صور فساد التّفكير، بالرّغم من الإقرار بأنّ أيّ إنسان مزوّد بملكات، وعارف، ومتمايز عن غيره، ومنتج يمكن أن يكون حرّاً في تفكيره، ومبدعاً في تصويره، يتّصف بالمرونة حسب مقتضيات المجال التّداوليّ، ويمتلك القدرة على التّكيّف معها. وقد تبدّى تجاهله عندما تعامل المنطقيّ مع الحقائق بوصفها مجعولات

(1) محمّد المصباحيّ، تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل (بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية)، ص ص36-37.
(2) المرجع نفسه، ص ص36-37.





هناك، «بغضّ النّظر عن وجود الإنسان وشروطه المعرفيّة والتّاريخيّة؛ لأنّ الحقيقة بموضوعيّتها تلك كافية نفسها بنفسها، أي تملك شروط صدقها الذّاتيّ. [. . .] أمّا الإنسان فما عليه إلاّ أن يتّصل بها بواسطة العقل، أي أن يقبلها، لا أن يطمع في صنعها أو تغييرها أو التّأثير عليها»(1).

**الزّعم بوحدة الحقيقة**: يتجسّد هذا الزّعم بالتّفريق بين المتماثلين، والجمع بين المختلفين، وذلك باعتماد الألفاظ الكلّيّة الّتي يُعتقد أنّه يقابلها معان كلّيّة، فيتساوى فيها كلّ من أطلقت بحقّه. مثل ألفاظ الوجود، والعمل، والقدرة. «ونتيجة لكلّ [هذا] تتّسم الحقيقة بسمة الوحدة، ممّا يجعل دلالتها تواطؤيّة لا تختلف من شخص إلى آخر، أو من شيء إلى غيره»(2). وكان هذا من مزالق القوم في كلامهم عن الصّفات، فأفضى إعمالهم إلى التّشبيه، في حين أفضى تجنّبه إلى التّعطيل «فليتدبّر العاقل هذا المقام الفارق فإنّه زلّ فيه خلقٌ من أولي النّظر الخائضين في الحقائق، حتّى ظنّوا أنّ هذه المعاني العامّة المطلقة الكلّيّة تكون موجودة في الخارج كذلك؛ وظنّوا إنّا إذا قلنا: إنّ الله عزّ وجلّ موجود حيّ عليم، والعبد موجود حيّ عليم؛ أنّه يلزم وجود موجود في الخارج يشترك فيه الرّبّ والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرّبّ، بل وفي كلّ موجود»(3).

(1) المرجع نفسه، ص ص36-37.
(2) المرجع نفسه، ص ص36-37.
(3) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الجزء5 (الجزء الأوّل من كتاب الأسماء والصّفات)، ص331.

### 2.7.2 فساد التّعبير

كان ابن تيميّة يرى أنّ المنطق اليونانيّ يحجّم ذهن الإنسان ويعقِل تفكيره ويكلّ لسانه، وهو كثيراً ما يربط بين العقل واللّسان، وبهذا، فهو يسنّ علاقة طرديّة بين عمل آلة التّفكير وفعل صياغة التّعبير، بما ينتج عنها من سعة أو ضيق، فما تعبير اللّسان إلاّ دليل على ما في الأذهان. ويعبّر عنها ابن تيميّة بقوله: «وإذا اتّسعت العقول وتصوّراتها، اتّسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتّصوّرات، بقي صاحبها كأنّه محبوس العقل واللّسان، كما يصيب أهل المنطق اليونانيّ: تجدهم من أضيق النّاس علماً وبياناً وأعجزهم تصوّراً وتعبيراً»[1]، فالسّعة والضّيق في التّعبير نتائج عمليّة مبنيّة على سعة التّفكير في العقل أو ضيقه. وهو ما رأى ابن تيميّة أنّه انعكس في صياغة الخطاب عندما استعمل المناطقة والفلاسفة والمتكلّمون المنطق اليونانيّ بوصفه منوال خطاباتهم الحجاجيّة «بل من سلك طريقهم كان من المضيّقين لطريق العلم عقولاً وألسنة، ومعانيهم من جنس ألفاظهم، تجد فيها من الرّكة والعيّ ما لا يرضاه عاقل [...] ومن وُجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلِما استفاده من المسلمين – من عقولهم وألسنتهم – وإلاّ فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عمّا تعلّمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم»[2].

---

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد التّاسع (كتاب المنطق)، ص158.

(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص243.





ويبدو أنّ الرّبط بين التّفكير المنطقيّ النّظريّ والتّعبير اللّسانيّ العمليّ ليس وليد زمن ابن تيميّة، فقد تبرّم منه كثير ممّن سبقه وممّن عاصره «فما زال نظّار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق، ويبيّنون ما فيها من العيّ واللّكنة وقصور العقل وعجز النّطق، ويبيّنون أنّها إلى إفساد المنطق العقليّ واللّسانيّ أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه»[1].

وخلاصة القول، إنّ هذا الرّبط بين وجهي التّفكير والتّعبير يظلّ ربطاً متلازماً بغضّ النّظر عن الزّمن، فهو ربط يمثّل حقيقة مستفادة من أمرين: **النّظر المتّصل، والعمل المنفصل**. فالنّظر المتّصل حصيلة لتلك العلاقة المتنامية بين هذين الوجهين من جيل إلى جيل ومن ثقافة إلى ثقافة ممّا شكّل أنظاراً متّصلة، أمّا العمل المنفصل فهو حصيلة للعمل الخطابيّ الممارس في أوقات متفاوتة وأماكن مترامية ممّا شكّل أعمالاً منفصلة «لذلك سيكون أيّ نسق صوريّ محدوداً من حيث إمكانات تعبيره أو برهنته، بحيث إنّ لغة اصطناعيّة إذا قام لها قيام، فإنّها لن تسمح بأن يقال فيها كلّ شيء»[2]. ويمكن القول إن آفات التّعبير تتحقّق في مستويين:

---

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد التّاسع (كتاب المنطق)، ص184.

(2) شاييم بيرلمان، المنطق والحجاج (محاضرة) ترجمة وتقديم محمّد أسيداء، الواحة التربويّة (**مجلّة نيابة وزارة التّربية الوطنية والشّباب بالرشيديّة**) المغرب، ص28.

**الأوّل**: مستوى أخصّ يتحقّق في مستوى صياغة الحدّ والبرهان طبقاً لذلك المنوال الرّياضيّ، **والثاني**: مستوى أعمّ، لكنّه ناتج عن المستوى الأوّل، عندما يتحقّق في صياغة الخطاب الحجاجيّ لغويّاً بما تقتضيه الصّياغة الأولى، خصوصاً صياغة القياسات. إذ «ترتبط مشكلات الميتافيزيقيا [...] بسوء استخدام اللّغة [..] إذ كانت اللّغة ذات طابع تقريريّ تشير إلى وقائع، وقضايا الميتافيزيقيا هي الّتي لا تشير إلى وقائع، وبالتّالي فلا معنى لها، لأنّ وجود الوقائع هو الّذي يمنح القضايا المعنى»(1).

وبالنّظر في خطابات الفرق مثلاً طبقاً لمبدإ تلك العلاقة، وجد ابن تيميّة أنّ «هؤلاء ضلّوا بألفاظ متشابهة ابتدعوها، ومعانٍ عقليّة لم يميّزوا بين حقّها وباطلها»(2). وما ذاك إلاّ نتيجة صوغ التّعبير كما اقتضته فكرة الكلّيّ، وما الألفاظ والمعاني إلاّ الأساس الّذي تبلور به منوالهم المنطقيّ، فكانت ألفاظهم هي الدّليل على ذلك والمفتاح إليه، لأنّه «إذا كان عمل العقل البشريّ إنّما يتجلّى في الفكر الّذي يصدر فيه أو الّذي يتلقّاه، فإنّ كلّ ذلك لا يحصل منه إلاّ بواسطة اللّغة الّتي يستعملها الإنسان دائماً، لكي يقول شيئاً أو لكي يفهم شيئاً»(3). وهذا يؤكّد «بأنّ معظم مشاكل اللّغة الطبيعيّة

(1) رشيد الحاج صالح، **المنطق واللّغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، دار كيوان، دمشق، الطّبعة الأولى، 2005م، ص163.

(2) ابن تيميّة، **منهاج السّنة النّبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، ص248.

(3) محمود يعقوبي، **المنطق الفطري في القرآن الكريم**، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 2000م، ص22.





تعود بالأساس إلى توظيف بعض التصوّرات دون مراعاة خصوصيّاتها على مستوى الخطاب الطّبيعيّ»(1). وسنعرض بإيجاز لأبرز آفات التّعبير:

### 1.2.7.2 العسر

يبدو أنّ العسر خصيصة متأصّلة في صياغة مكوّنات المنوال الأصيل (الحدّ والقياس) ففي الحدّ، اعترف الغزاليّ بأنّ لصياغة الحدّ مثارات الغلط «وهي ثلاثة: أحدها: في الجنس، والآخر: في الفصل، والثّالث: مشترك»(2) لذلك يعسر على الحادّ أن يصوغ الحدّ كما تقتضيه صناعة المنطق، فقد «عُرف أنّ القوّة البشريّة لا تقوى على التّحفّظ عن ذلك كلّه، إلاّ على التّدور، وهي كثيرة»(3).

أمّا في القياس فإنّ هناك علاقة طرديّة بين شرف المنتَج ودرجة العسر الّذي قد يواكب عمليّة الإنتاج فإنّ «الشّرف يكون بالكليّة

(1) حسّان الباهي، **اللّغة والمنطق؛ بحث في المفارقات**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 2000م، ص14.

(2) الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، ص267.

(3) المرجع نفسه، ص270. وقد صرّح ابن سيناء بمثل ذلك، بقوله: «أمّا الصّعوبة الّتي بحسب الحدّ الحقيقيّ، فهي أمرٌ ليس بالإمكان تفاديه، وإشفاقنا على أنفسنا من الزّلة إنّما هو بحسبها فقط». كما ذكر صعوبة تقنين ما هو جنس قريب أو بعيد أو فصل أو غيره من الآليّات. انظر:
ابن سيناء، الحدود، (ضمن) **المصطلح الفلسفي عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م، ص232، ص234.

والإيجاب [. . .] فعلى هذا يكون أشرف المطالب هو الكلّيّ الموجب، ثمّ الكلّيّ السّالب [. . .] والكلّيّ الموجب لا ينتجه إلاّ الضّرب الأوّل، من الشّكل الأوّل، فكان تحصيله أعسر [. . .] وبالجملة، فتحصيل الكلّيّ أعسر من تحصيل الجزئيّ، والموجب أعسر من السّالب»[1]، كما «تحجّروا فيه واسعاً، وقصروا العلوم على طريق ضيّقة لا تحصّل إلاّ مطلوباً لا طائل فيه»[2].

### 2.2.7.2 الخلط والتّشويش

هذه الآفة ناتجة عن صنع منوال ناتج عن العلاقة المتولّدة في الخطاب بين المعاني الكلّيّة والألفاظ المستعملة الّتي تعبّر عنها؛ فالمناطقة قد «ضلّوا بألفاظ متشابهة ابتدعوها، ومعانٍ عقليّة لم يميّزوا بين حقّها وباطلها»[3]. وبالرّغم من أنّ الألفاظ ما هي إلاّ دليل على المعاني وليست من بضاعة المنطقيّ، فقد أحدث بها من استعملها، أو من أساء تأويلها إحداثات في الشّرع، ولولا أن ذلك

(1) ابن النّفيس، **شرح الوريقات في المنطق**، حقّقه وعلّق عليه عمّار طالبي، فريد زيداني، فؤاد مليت، ص ص198 - 199.
وقد نصّ أكثر من عالم على عسر إثبات الموجب الكلّيّ. ومن هؤلاء ابن رشد في كتاب تلخيص كتاب القياس، ص209. انظر:
هشام الرّيفيّ، الحجاج عند أرسطو (ضمن) أهمّ **نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، ص103.

(2) ابن تيميّة، **الرد على المنطقيين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبيّ، ص200.

(3) ابن تيميّة، **منهاج السّنة النّبوية في نقض كلام الشّيعة والقدرية**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له واعتنى به محمّد أيمن الشّبراوي، المجلّد الأوّل، الجزء الثّاني، ص248.





حدث «لم يُلتفت إلى من أخذ يُعبِّر عن المعاني الصّحيحة المعلومة بالعقل أو الشّرع بعبارة مُجمَلة توهم معاني فاسدة؛ وقيل لهم: البحث في المعاني، لا في الألفاظ»[1]. وقد سلك المناطقة في إيراد ألفاظهم على المعاني أكثر من طريقة. وتحديد الطّريقة مبنيّ على مبدإ علاقة الألفاظ المستعملة بمجال التّداول. لذلك يمكن أن نصنّف الطّرق إلى طريقين متعاكسين يسيران بين المنطق من جهة والمجال التّداوليّ من جهة أخرى، هما: **طريقة الصّدور**، و**طريقة الورود**.

طريقة الصّدور: تتميّز هذه الطّريقة بأنّ المناطقة يصدرون عن المنطق ذاته ليردوا إلى المجال التّداوليّ، وذلك باستعمال ألفاظ تنتمي في أصلها إلى المنطق ولها معانٍ محدّدة عند المناطقة؛ أي من خارج المجال التّداوليّ في أصلها، وذلك عندما «استقبل المسلمون، بعامّة، المنطق اليونانيّ استقبالاً حسناً، ولا سيّما منهم المتكلّمون، حيث أخذوا يدافعون به عن العقيدة والشّريعة بوجه أعدائها، مستخدمين ألفاظاً منطقيّة صرفة لا دخل للشّريعة بها، كالذّاتيّ، والعرضيّ، والحدّ. . .»[2]. فبالرّغم من شرف الغاية، ونبل الهدف، إلاّ أنّ الدّفاع عن الملّة باستعمال ألفاظ منطقيّة محضة كان أحد أسباب الإعراض عن المنطق، بل السّعي إلى بيان

(1) ابن تيميّة، **الرد على المنطقيين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبيّ، ص361. وكان يقصد في هذا الموضع الإيهام بلفظ «التّركيب» وما استتبع استعماله من اختلافات.

(2) نجم الدّين القزوينيّ، **الشّمسية في القواعد المنطقية**، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق مهدي فضل الله، ص12 (مقدّمة المحقّق).

عواره «فالسّلف والأئمّة لم يكرهوا الكلام لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة كلفظ «الجوهر» و«العرض» و«الجسم» وغير ذلك؛ بل لأنّ المعاني الّتي عبّر عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والأحكام ما يجب النّهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النّفي والإثبات»(1).

طريقة الورود (التّلبيس): وتتميّز هذه الطّريقة بأنّ المناطقة يردون إلى المجال التّداوليّ فيقترضون ألفاظه من أجل إلباسها المعاني المنطقيّة، وذلك «إنّهم لمّا سمعوا كلام الأنبياء، أرادوا الجمع بينه، وبين أقوالهم؛ فصاروا يأخذون ألفاظ الأنبياء، فيضعونها على معانيهم، ويسمّون تلك المعاني بتلك الألفاظ المنقولة عن الأنبياء، ثمّ يتكلّمون ويصفون الكتب بتلك الألفاظ المأخوذة عن الأنبياء؛ فيظنّ من لم يعرف مراد الأنبياء ومرادهم أنّهم عنوا بها ما عنته الأنبياء، وضلّ بذلك طوائف، وهذا موجود في كلام ابن سيناء، ومن أخذ عنه»(2)، كما أنّ هناك «آخرون يتعمّدون وضع ألفاظ الأنبياء وأتباعهم على معانٍ أخر مخالفة لمعانيهم، ثمّ ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يعنونه هم، ويقولون: إنّا موافقون للأنبياء! وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيليّة ومن ضاهاهم من ملاحدة

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، المجلّد الثّالث (كتاب مجمل اعتقاد السّلف)، ص306.

(2) ابن تيميّة، كتاب النّبوّات، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطّويّان، الجزء الثّاني، ص699.





المتكلّمة والمتصوّفة»(1). وتُعدّ هذه الطّريقة إحداثاً لمعاني الألفاظ «والألفاظ المحدثة فيها إجمال واشتباه ونزاع. ثمّ قد يُجعل اللّفظ حجّة بمجرّده، وليس هو قول الرّسول الصّادق المصدوق، وقد يُضطرب في معناه»(2)، وتتّصل بهذه الآفة آفة أخرى هي آفة الإيهام، إذ تُحدَّد هذه الآفة على الغاية الّتي يرومها المنطقيّ من استعمال الألفاظ استعمالاً مجملاً لم يتحدّد معناه «وقد صدق الأئمّة في ذلك، فإنّهم [علماء الكلام] يبنون أمرهم على كلام مجمل يَرُوج على من لم يعرف حقيقته، فإذا اعتقد أنّه حقّ تبيّن أنّه مناقض للكتاب والسّنّة، فيبقى في قلبه مرض ونفاق، وريب وشكّ، بل طعن فيما جاء به الرّسول»(3).

### 3.2.7.2 الحشو

هو استعمال بعض الألفاظ في تركيب الخطاب دون حاجة تدعو لها. ويمكن أن تتجلّى هذه الآفة في صياغة الحدود، إذ تصاغ بالطّريقة التّحليليّة «وعامّة الحدود المنطقيّة هي من هذا الباب: حشو لكلام كثير، يبيّنون به الأشياء، وهي قبل بيانهم أبين

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الأوّل (كتاب توحيد الألوهيّة)، ص243.

(2) ابن تيميّة، كتاب النّبوّات، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطّويّان، الجزء الثّاني، ص ص876.

(3) ابن تيميّة، جامع الرّسائل، تحقيق محمّد رشاد سالم، دار العطاء، الطّبعة الأولى، 1422هـ- 2001م، الرّياض، المجموعة الثّانية (رسالة في الصّفات الاختياريّة)، ص37.

منها بعد بيانهم»[1]، لهذا لا تعدو الحدود بهذه الطّريقة سوى تحصيل حاصل. وقد تبيّن ذلك في أشهر الحدود عند المناطقة وهو حدّ الإنسان «فالقضيّة الحمليّة قضيّة حكمها بأنّ كذا يكون كذا أو ليس، كقولك: الإنسان يكون حيواناً. الإنسان ليس يكون حيواناً. ثمّ هنا بحث، وهو أنّه إن كان الإنسان هو بعينه الحيوان فكأنّا قلنا: الإنسان يكون إنساناً أو الحيوان يكون حيواناً، ولا شكّ أنّ ذلك هذر، وإن كان الإنسان غير الحيوان وكأنّا قلنا: الإنسان يكون غير الإنسان، ولا شكّ أنّ ذلك باطل»[2]، كما تعدّ الألفاظ الدّالة على الكينونة من مظاهر الحشو الّتي تخلو منها اللّغة العربيّة وما ذاك إلاّ للإحالة على ذلك الوجود بوصفه مرمى النّظر العقليّ، ولتكلّف الحشو مفاسده من «تضييع الزّمان، وإتعاب الفكر واللّسان»[3].

### 4.2.7.2 التّطويل

وتتجلّى هذه الآفة عند تسويغ الحاجة إلى المنطق بما يستتبع صياغة الخطاب الحجاجيّ طبقاً لمقتضاه. فقد لا يكون هناك حاجة له «بل إدخال المنطق في العلوم الصّحيحة يطوّل العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، الجزء 9 (المنطق)، ص65.
(2) ابن النّفيس، شرح الوريقات في المنطق، حققه وعلّق عليه عمّار طالبي؛ فريد زيداني؛ فؤاد مليت، ص53.
(3) ابن تيميّة، الفتاوى، الجزء 9 (المنطق)، ص65.





ذلك، لم يُفِد إلاّ كثرة الكلام والتّشقيق، مع قلّة العلم والتّحقيق»[1]، هنا سرد للمفارقة بين صياغة الخطاب الحجاجيّ وفق ما هو حاضر في الذّهن الإنسانيّ وما تقتضيه الصّناعة المنطقيّة، إذا حاد الإنسان عمّا يحضره، وأتبع نفسه المنطق. ويمكن بيان آفة التّطويل في كلّ من آلتي العلم والمعرفة (القياس والحدّ).

**التّطويل في القياس:** للقياس أشكاله الّتي فصّل فيها المناطقة، كما أنّ لكلّ شكل أضربه، مع ما يصحب ذلك من كثرة الاحتمالات، وتعدّد الصّياغات. وبغضّ النّظر عن موقف ابن تيميّة من كلّ ذلك، إلاّ أنّ «ما ذكروه إذا كان صواباً فإنّه تطويل للطّريق، وتبعيد للمطلوب، وعكس للمقصود»[2]، والتّطويل يفضي إلى عكس ما وصفوا المنطق به من أنّه آلة قانونيّة تمنع الذّهن أن يزلّ في الفكر، وذلك عائد إلى التّكليف والتّكلّف: تكليف المناطقة غيرهم باتّباع صناعتهم، وتكلّف الإنسان ذلك. فاتّباع ما رسمه المناطقة قد يدعو إلى الزّلل «بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنّظر والكلام بلا فائدة»[3]، وسيكون «أقرب إلى الزّلل في فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع»[4]، كما أنّ الادّعاء بأنّ العلم النّظريّ لا يحصل إلاّ بالبرهان، أي بالقياس، سوف يجعل من القياس طريقاً للعلم طويلةً لا داعي لها، خصوصاً، لما «اتّفق

(1) المرجع نفسه، ص24.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص342.
(3) المرجع نفسه، ص ص388-389.
(4) المرجع نفسه، ص342.

أنّ فيه أموراً ظاهرة مثل الشّكل الأوّل، ولا يعرفون أنّ ما فيه من الحقّ لا يحتاج إليهم فيه، بل طوّلوا فيه الطّريق، وسلكوا الوعر والضّيق، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التّحقيق»[1]، وقد يعود ذلك إلى غياب حقائق القياس على طائفة من النّاس، فلا يستطيعون إلى تصوّرها سبيلاً، ولا إلى إدراك كلام من سبقهم قدرة. كما أنّ للإنسان بدائل يمكن أن يتوصّل بها إلى الحقّ مثل أن يهتدي إليه بفطرته، أو بتوظيفه وسائل أخرى غير المنطق. وعليه، يتّضح أنّه «إذا أراد المتكلّم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالاً على لفظه، وقيداً للسانه وعيّاً في المحافل، وعُقْلَة عند المتناظرين»[2].

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص187.

(2) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، شرحه وضبطه وقدّم له علي الفاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى 1408هـ- 1988م، ص11. يبدو واضحاً معنى التّطويل في القياس المركّب، وذلك إذا تأمّلنا ما يشرحه المناطقة في كيفيّته انظر:

الفارابي، **المنطق عند الفارابي** تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1986م، الجزء الثّاني، ص ص87-90.

وذلك بالانتقال من نتيجة قياس سابق لتكون إحدى مقدّمات القياس اللاّحق، وهلمّ جرّا في سلسلة طويلة «فإذا أردنا أن نبيّن شيئاً بقياس كان سبيل مقدّماته أن يعلم أيضاً بقياس، وكانت مقدّمات ذلك القياس تحتاج أن تُبيّن بقياسات إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى قياسات مقدّماتها معلومة من أوّل الأمر. فإنّ السّبيل في ذلك أن يُبتدى من المقاييس الّتي مقدّماتها معلومة من أوّل الأمر وتوجد نتائجها وتضاف إلى مقدّمات أخر أو يضاف بعضها إلى بعض إلى أن تنتهي إلى مقدّمتين إذا ألفناهما أنتج لها القياس الكائن عنهما النّتيجة المقصودة في أوّل الأمر. غير أنّا إذا صرّحنا بأجزاء هذا القياس وأجزاء القياسات كلّها على الكمال طال القول، فلذلك يقتصر في أكثر ذلك من تلك المقدّمات على





**التطويل في الحدّ**: يتجلّى التّطويل في صياغة الحدّ الحقيقيّ عندما يلتزم الحادّ بشروط المناطقة التّحكميّة، و«شرطه أن يشتمل على جميع ذاتيّات الشّيء [...] فلا تورد في الحدّ الحقيقيّ إلاّ الذّاتيّات. وينبغي أن تورد جميع الذّاتيّات حتّى يُتصوّر بها كنه حقيقة الشّيء وماهيّته [...] وإن كانت ألفاً، ولا تبالي بالتطويل»[1]. فأنّى للإنسان تصوّر ذاتيّات الحدّ كلّها، وأنّى له أن يصوغها كما تقتضي صناعة الحدّ. ويعدّ حدّ الواضحات من باب التطويل، وذلك «كقولهم في حدّ "الشّمس": "إنّها كوكبٌ يطلع نهاراً"»[2].

بعضها ويحذف منها ما قد انطوى فيما قد صرّح به، إذ كان ظاهراً بيّن الظّهور أو كان القول نفسه نقيضه. فحينئذٍ يصير القياس مركّباً من قياسات كثيرة حذف بعضها أو بعض أجزائها واقتصر على بعضها» ص88.

«ويقسّمون القياس المركّب إلى "موصول" وهو ما لا يُذكر فيه إلاّ نتيجة واحدة، وإلى "مفصول": وهو ما يُذكر فيه عقب كلّ مقدّمتين نتيجة. فالأوّل كقولك: هذا نبيذ، وكلّ نبيذ مسكر، وكلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام، فهذا حرام. والثّاني كقولك: هذا نبيذ، وكلّ نبيذ مسكر، فهذا مسكر، ثمّ تقول: وكلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام، فكلّ مسكر حرام؛ ثمّ تقول: هذا مسكر، وكلّ مسكر حرام، فهذا حرام» إذ كانت مقدّمات القياس الأخير هي نتائج القياسين السّابقين. انظر:

ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبيّ، مؤسّسة الرّيان، بيروت، الطّبعة الأولى 1426هـ-2005م، ص343.

(1) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمّد سليمان الأشقر، ص ص49-53.

(2) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبيّ، ص216.

## 8.2 النّظر عند ابن تيمية

ذكر ابن تيميّة ما يستحقّه المناطقة من التّجهيل والتّضليل، وكانت همّته فيما كتبه عنهم في الإلهيّات[1]، فكان منطلقه أن اختلف مع المناطقة في مفهوم العقل اختلافاً جذريّاً، فينفي مفهوم العقل كما ورد عندهم، ويقدّم مفهوماً مختلفاً له. وينطلق في كلا الأمرين: النّفي والإثبات، من مرجعيّته التّداوليّة الّتي تختلف عن مرجعيّتهم، فيجزم بأنّ «العقل في الكتاب والسنّة وكلام الصّحابة والأئمّة لا يُراد به جوهر قائم بنفسه باتّفاق المسلمين [...] ومن تدبّر ما يُوجد من كلام المسلمين عامّتهم وخاصّتهم سلفهم وأئمّتهم وفقهائهم ومحدّثيهم وصوفيّتهم ومفسّريهم ونحاتهم ومتكلّميهم لم يجد في كلام أحد منهم لفظ العقل مقولاً على ما يزعم هؤلاء المتفلسفة[...] والكلام في ذلك فيه من النّزاع أقوالٌ كثيرة»[2].

بهذا، يقدّم ابن تيميّة مفهوماً مختلفاً للعقل، عندما يقرّر أنّ «العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً، يراد به القوّة الّتي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك، لا يراد بها قط في لغة جوهر قائم بنفسه، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل»[3] «وقد يراد به "الغريزة" الّتي في الإنسان»[4]. إذن، أسّس ابن تيميّة

---

(1) المرجع نفسه، ص45.

(2) ابن تيميّة، بغية المرتاد (المعروفة بالسّبعينيّة) تحقيق وتعليق سعيد اللّحام، دار الفكر العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1990م، ص ص58-59.

(3) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الأوّل (كتاب توحيد الألوهيّة)، مرجع سابق، ص 244.

(4) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص321.





اختلافه معهم على الاختلاف في مصدر النّظر عند الفلاسفة والمناطقة «ومعنى ذلك أنّ العقل الّذي كان أداة للنّقد، صار موضوعاً له»[1].

بهذا الاعتراض الّذي ينفي فيه مفهوم العقل باعتباره جوهراً قائماً بذاته ويعرض مفهوم العقل الّذي يرتضيه بديلاً له؛ يبدو أنّه يؤسّس بنفيه منطلق اختلافه مع المناطقة، في حين يؤسّس بإثباته منطلق طريقته المختلفة. ولا تتوقّف نتيجة هذه العمليّة الاختلافيّة المركّبة (النّفي والإثبات) على موضوع العقل، بل تتعدّى إلى الأهمّ، وهو التّمهيد لفحص نظر ذلك العقل المجرّد، (التّقدير في الأذهان) وإبطال ما بنوه عليه من أصل الفساد (الكلّيّ) المجعول في الخارج، فمن البيّن عنده أنّ «إثبات وجود الشّيء في الخارج قبل وجوده فهذا أمر معلوم الفساد بالعقل والسّمع وهو مخالف للكتاب والسّنّة والإجماع»[2]؛ لهذا، فإنّ تحديد الكلّيّ بوصفه أصل الفساد قد جذب اهتمام ابن تيميّة «ولأنّ مبتكر فنّ المنطق (يعني أرسطو) كما أورد ابن تيميّة كان يعتقد بوجود الأنواع الكلّيّة في خارج الذّهن، لذا فإنّ نقد هذا النّاقد الإسلاميّ الكبير قد توجّه إلى المسألة المذكورة [وجود الكلّيّ في الذّهن وفي الخارج معاً، أو واقعيّة الكلّيّ]»[3].

---

(1) محمّد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية)، ص57.

(2) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثاني (كتاب توحيد الربوبية)، ص159.

(3) مصطفى طباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، =

كان ابن تيميّة يقرّر دوماً أنّ المناطقة قد زلّوا في ممارساتهم وتنظيراتهم، وكذلك من لفّ لفّهم. ومعلوم «أنّ هذا بناء على أصلهم الفاسد، وهو إثبات ماهيّات موجودة في الخارج مغايرة للأعيان الموجودة، وهذا باطلٌ قطعاً [. . .] ومن هنا كثر غلطهم، فإنّهم تصوّروا أموراً في الأذهان، فظنّوا ثبوتها في الأعيان، كالعقول والماهيّات الكلّيّة والهيولى ونحو ذلك»[1]، فالتقدير في الأذهان هو منشأ الزّلل والغلط في أفكارهم، وكذلك ما تأسّس عليه من فكرة الكلّيّ، «وإنّما أصل ضلالهم أنّهم رأوا الشّيء قبل وجوده يُعلَم، ويُراد، ويُميَّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك»[2]؛ أي إنّ «السّبب الحقيقيّ لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقيّ»[3]. وقد انتقل العمل بهذا الأصل إلى المجال التّداوليّ الإسلاميّ «فأهل الكلام أصل كلامهم في الجواهر والأعراض مبنيّ على مخالفة الحسّ والعقل؛ فإنّهم يقولون: إنّا لا نشهد، بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة

– ترجمه إلى العربيّة عبد الرّحيم ملازنيّ البلوشيّ، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى 1410هـ–1990م، ص106. ويعود ما بين المعقوفين في نهاية هذا الاقتباس إلى ما ذكره في ص105.

(1) ابن تيميّة، **منهاج السّنة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة**، المجلّد الأوّل، الجزء الأوّل، ص ص253–254.

(2) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيّين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبيّ، ص106.

(3) علي سامي النّشار، **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة 1404هـ–1984م، ص197.





بنفسها، بل كلّ ما يَشهد حدوثه، بل كلّ ما حدث من قبل أن يخلق آدم يحدث أعراض في الجواهر الّتي هي باقية، لا تستحيل قطّ، بل تجتمع وتتفرّق»[1].

أفضى إعمال فكرة الكلّيّ إلى الاعتقاد بوجود الكلّيّ أينما وجد الألفاظ الدّالة عليه، أي إنّ هناك ألفاظاً كلّيّة تقابل الماهيّات، فيتولّد تماثلٌ بين المسمّيات أو تشابه. وكان مزلق هذا القول واضحاً في باب الأسماء والصّفات مثل عالم، قادر، موجود، بما نتج عنه من التّشبيه والتّمثيل مثلاً، وذلك بأن كان «أصل خطأ هؤلاء توهّمهم أنّ هذه الأسماء العامّة الكلّيّة يكون مسمّاها المطلق الكلّيّ هو بعينه ثابتاً في هذا المعيّن **وهذا** المعيّن، وليس كذلك، فإنّ ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقاً كلّيّاً، لا يوجد إلاّ معيّناً مختصّاً. وهذه الأسماء إذا سمّي [الله] بها كان مسمّاها مختصّاً به، وإذا سمّي بها العبد كان مسمّاها مختصّا به، فوجود الله وحياته لا يشركه فيها غيره، بل وجود الموجود المعيّن لا يشركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق؟»[2].

تجاوزت خطورة القول بالإطلاق والكلّيّة عمليّة التّشبيه إلى القول بأنّ الله سبحانه وتعالى مجرّد فكرة كلّيّة، أو القول بالحلول والاتّحاد «وقد علم النّاس أنّ المطلق لا يكون موجوداً، فإنّه ليس

(1) ابن تيميّة، **كتاب النّبوّات**، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطّويّان، الجزء الثّاني، ص ص1096–1097.

(2) ابن تيميّة، **منهاج السّنة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له واعتنى به محمّد أيمن الشّبراوي، المجلّد الأوّل، الجزء الثّاني، ص52.

في الأمور الموجودة ما هو مطلق لا يتعيّن، ولا يتميّز عن غيره، وإنّما يكون ذلك فيما يقدره المرء في نفسه، فيقدر أمراً مطلقاً، وإن كان لا حقيقة له في الخارج، فصار هؤلاء المتفلسفة الجهميّة المعطّلون لا يجعلون الخالق سبحانه وتعالى موجوداً مبايناً لخلقه، بل إمّا يجعلوه مطلقاً في ذهن النّاس، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو يقولون هو وجود المخلوقات»[1].

كلّ ذلك ناتج عن الانطلاق من نظر العقل وتوهّم وجود الكلّي وجوداً حقيقيّاً بما يعتقده معتقدٌ ويجعله مذهبه. وعلى سبيل المثال فإنّ صاحب كتاب «فصوص الحكم وأمثاله مثل صاحبه القونوي، والتّلمسانيّ، وابن سبعين، والششتري، وابن الفارض وأتباعهم؛ مذهبهم الّذي هم عليه: أنّ الوجود واحد، ويسمّون أهل وحدة الوجود، ويدعون التّحقيق والعرفان، وهم يجعلون وجود الخالق عين وجود المخلوقات [. . .] وليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقات منفصل عنها أصلاً، بل عندهم ما ثمّ غير أصلاً للخالق، ولا سواه»[2].

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلد الحادي عشر (كتاب التصوّف)، ص484. وقد ذكر طرفاً من أخبار الصّوفيّة الّذين يذكرون الأسماء المفردة «والذّكر بالاسم المضمر المفرد أبعد عن السنّة، وأدخل في البدعة وأقرب إلى إضلال الشّيطان. فإنّ من قال: يا هو يا هو، أو: هو هو ونحو ذلك لم يكن الضّمير عائداً إلاّ إلى ما يصوّره قلبه، والقلب قد يهتدي وقد يضلّ. وقد صنّف صاحب «الفصوص» كتاباً سمّاه «كتاب الياهو» انظر:
ابن تيميّة، الفتاوى، ص227. وانظر أيضاً:
ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص ص77-78.
(2) ابن تيميّة، الفتاوى، ص ص23-124.





ما فتئ ابن تيميّة يكرّر أنّ كلام المناطقة يقوم على تلك الأصول الّتي يدعوها أصول الفساد، ممّا استوجب منه نقداً لها وعملاً ضدّها، لذلك فقد «أدّى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسيّ إلى مهاجمة الأساس الّذي يقوم عليه هذا المنطق»[1]، فانطلق من النّظر، ولكنّه سلك في نظره طريقاً معاكساً لطريق المناطقة النّظريّ، فإذا كان المناطقة قد انطلقوا من النّظر العقليّ، فنظروا في المفرد وبنوا عليه فكرة الإطلاق والكلّيّ، فإنّ ابن تيميّة انطلق من الوجود المركّب، فما نتيجة نظره، وماذا بنى عليه؟

## 2. 8. 1 إجراء النظر (الاعتبارات)

يمكن السّؤال عن «ما هي العلّة الّتي دفعت المتكلّمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاطاليسيّ؟ يمكنني أن [نـ]ستنتج ببساطة أنّ العلّة في هذا هو أنّ المتكلّمين لم يقبلوا ميتافيزيقيا أرسطو. فكان من البديهيّ ألاّ يقبلوا منهاج البحث الّذي استندت عليه هذه الميتافيزيقيا»[2]. وعليه، لم يتّخذ ابن تيميّة موقفه من المنطق أو ما

(1) علي سامي النّشّار، **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة1404هـ-1984م، ص140.
(2) المرجع نفسه، ص99.
وقد ترتّب عليه أنّه «يقوم مبحث القضايا عند أرسطو على أسس ميتافيزيقيّة ويتّضح هذا من استخدام بعض المصطلحات مثل: كم، كيف، موضوع، محمول، مقدّم، تالي، كذلك إذا كان موضوع القضيّة تصوّراً؛ لأنّ التّصوّر الكلّيّ داخل في مجال الميتافيزيقيا، كما أنّ نظريّة التّعريف وهي داخلة =

بُني عليه من ممارسات المتكلّمين بسببٍ من النّظر من حيث هو نظر، إذ يدفع تلك الدّعوى بقوله: «وطائفة تظنّ أنّ الكلام الّذي ذمّه السّلف: هو مطلق النّظر، والاحتجاج، والمناظرة [...] وهؤلاء أيضاً غالطون [...] والقرآن فيه من مناظرة الكفّار، والاحتجاج عليهم ما فيه، من شفاء وكفاية [...] والمجادلة قد تكون مع أهل الذّمة، والهدنة، والأمان، ومن لا يجوز قتاله بالسّيف، وقد تكون في ابتداء الدّعوة؛ كما كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يجاهد الكفّار بالقرآن، وقد تكون لبيان الحقّ، وشفاء القلوب من الشّبه، مع من يطلب الاستهداء والبيان»(1).

ولم يكن موقف ابن تيميّة من النّظر بما هو أصل المعرفة المنطقيّة متحدّداً بسببٍ من طريقته، أي لمجرّد أنّه نظر فحسب، بل تحدّد بسببٍ من ممارسته، أي بما هو عمل. أي إنّه بمقدورنا أن نقرّر أنّ محور نقد ابن تيميّة للمنطق كان في جريانه عكساً، إذ انطلق أو ارتدّ في تقويمه له من المنطق بوصفه آلة ليعيد النّظر في المنطق بوصفه صناعة، أو هكذا صيّروه، فما اقتضته صناعة المنطق يجب أن تقتضيه استعمالاته. وقد تبيّن أنّ «الله قد أمر بالنّظر والاعتبار والتفكّر والتّدبّر في غير آية [...] ولكن وقع

- في مجال مبحث القضايا تقوم على أسس ميتافيزيقيّة وتتمثّل هذه الأسس في الكلّيّات الخمس الّتي يقوم عليها التّعريف» انظر: مدحت محمّد نظيف، الأسس الميتافيزيقيّة لنظريّات أرسطو المنطقيّة، دار الوفاء، الإسكندريّة، الطّبعة الأولى، ص166.

(1) ابن تيميّة، كتاب النّبوّات، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطّويان، الجزء الثّاني، ص ص619-621.





اشتراك في لفظ «النّظر والاستدلال» ولفظ «الكلام»، فإنّهم أنكروا ما ابتدعه المتكلّمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أنّ إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النّظر والاستدلال»(1) وقد تفطّن في علّة الإجبار بوصفها القيد الّذي كبّل إسار الوجود الإنسانيّ بما هو مفكّر ذو معرفة وعلم «فإذا هي [علّة الجبريّة... لسحق الإنسان وإفقاده حرّيته العقليّة نظراً وعملاً] المنطق الأرسطيّ بما هو نظريّة معياريّة في العلم تنقلب إلى ميتافيزيقيا الكلّيّ النّظريّ الواقعيّ الّذي يتعالى على تاريخ العلم الّذي هو، في حقيقته، ليس إلاّ علماً تاريخيّاً اجتهاديّاً لا إطلاق فيه ولا واقعيّة، وإنّما هو مجرّد مواضعات إنسانيّة لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كطبيعة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه [...] وبذلك يكون نقاش ابن تيميّة ذا منطلق عمليّ ونهاية نظريّة [...ف] الثّورة في الفلسفة العمليّة لا تكون إلاّ بدحض الفلسفة النّظريّة [...] فإذا انتهى ابن تيميّة من العمل إلى النّظر، فالعلّة هي أنّ المسألة النّظريّة الّتي انتهى إليها تتعلّق بأساس العمل، وليس بالنّظر إلى ذاته»(2).

يبدو أنّ ابن تيميّة قد عزا دخول الآفات إلى إهمال أبعاد المجال التّداوليّ، لذلك أعملها؛ فغدا نظره نظراً تأسّس بمعايير

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الجزء 4 (كتاب مفصل الاعتقاد)، ص56.

(2) أبو يعرب المرزوقيّ، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة «من واقعيّة أرسطو وأفلاطون إلى إسميّة ابن تيمية وابن خلدون»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة 2001م، ص ص389-390.

العلوم الشّرعيّة، وتبلور باللّغة العربيّة، واعتبر الطبيعة الإنسانيّة وإيماناً بهذا الاعتبار، وتصديقاً لتلك الآثار فسّر ابن تيميّة الأغاليط الخطابيّة والهنات الفكريّة، ووجد أنّ هذه المغالطات وتلك الأغاليط لم تنشأ عند غيره، إلاّ نتيجة لإهمال الاعتداد بالمجال التّداوليّ، وانتهاك أصوله، وخرق قواعده من وجهة نظره، بل يؤكّد أنّ مثارات الأخطاء عند من اتّبع المنطق كان نتيجة لإهماله بدلاً من إعماله. فقد كان يعدّ كثيراً من حججهم مغالطات، ولم يكن ليصنّفها هكذا لولا اعتبار الأبعاد التّداوليّة، ممّا أوجب عليه أن يورد الاعتراضات تلو الاعتراضات «ومن أجل هذا الهدف، تصبح المقاربة التّداوليّة ضروريّة لأنّها تغني السياق التّواصليّ والتّفاعليّ الّذي تحدث فيه المغالطات. وإن لم تؤخذ المعرفة التّداوليّة بعين الاعتبار، فإنّه لا يمكن تحليل كثير من المغالطات بصورة مرضية»(1). وقد جاهد في سبيل إيجاد البدائل، بل الدّعوة إلى إعمالها. وما فتئ يحيل على أبعاد المجال بين الفينة والأخرى.

وبذلك حاول أن يتجاوز ما أفضى إليه إغفال هذه الاعتبارات. وتكمن أهميّة الاعتبار التّداوليّ في أنّها تغني التّفكير وتثري التّعبير، كما تثبت أنّ «الخصوبة الفكريّة ليست مشروطة بمعرفة متقدّمة للمنطق الصّوريّ؛ بل إنّ الصّياغة الصّوريّة مجرّد محاولة لاستخراج قواعد من الفاعليّة التعقليّة الفعليّة فحسب، دون أن

(1) Eemeren and others: *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1996, p21.





تتمكّن من الإحاطة بكلّ ملابساتها التّداوليّة المتجدّدة مع تجدّد المجالات؛ وبما أنّ هذه الفاعليّة غنيّة ومتجدّدة ومتكيّفة مع المستجدّات، فإنّ كلّ صياغة صوريّة تظلّ ناقصة ومختزلة»(1).

وما يميّز ابن تيميّة أنّه لم يكتفِ بموقفه النّقدي بأن وصف نظرهم بالتّجريد، بل تجاوزه فأردفه بالتّسديد «بناء على أنّ التّسديد يزوّده بسند عمليّ يختلف باختلاف أصول هذا المجال التّداوليّ الأصليّ»(2)، لذلك «وصل نقد المنطق على يد ابن تيميّة إلى القمّة. وهو لم يقتصر في نقده للمنطق على نقض مبدأ العقلانيّة والسّببيّة [. . .] إنّما حاول نقض الأصل الّذي يقوم عليه الاستنباط المنطقيّ والقياس»(3). فتأسّس نظره، وانبنى نقده عليه، وذلك بإعمال بعض الاعتبارات الّتي وجد أنّ المناطقة قد أغفلوها. فما تلك الاعتبارات؟

### 1.1.8.2 الاعتبار الشّرعي

أسّست المعارف لابن تيميّة قاعدة النّظر النّقديّة والفاحصة، وإطار المجال التّداوليّ على اختلاف مواردها، وتنوّع مصادرها، خصوصاً المعارف الشّرعيّة بوصفها أسّ المعرفة الإسلاميّة «والمقصود هنا أن يؤخذ من الرّسول العلوم الإلهيّة الدّينيّة سمعيّها

(1) بناصر البعزّاتي، الاستدلال؛ مستويات في القوّة والوثاقة، ضمن (آليات الاستدلال في العلم) تنسيق عبد السّلام بن ميس، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم84، الطّبعة الأولى، 1421هـ-2000م، ص30.

(2) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص16.

(3) علي الورديّ، منطق ابن خلدون، ص67.

### 2.1.8.2 الاعتبار اللّغويّ

بما أنّ النّظر ونتائجه تتجلّى باللّغة، فإنّه قد «استند الإسلاميّون في بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللّغة، وأنتج لها هذا تفكيراً منطقياً لغوياً دقيقاً»[1]، يتّضح هذا في افتتاح أعمالهم بعرض ما يتعلّق باللّغة سواء على مستوى المفردات أم على مستوى التّركيب، فضلاً عن دلالتها. فإذا «كان البرهان يعتمد اللّغة الصّوريّة الاصطناعيّة؛ فإنّ الحجاج يتأسّس على اللّغة الطّبيعيّة، هذه الأخيرة تتميّز بالالتباس والغموض وتقبل التّأويل؛ لأنّها متعدّدة المعاني»[2]، بل توسّع الأصوليّون خصوصاً في تفصيل الكلام عن منطوق اللّغة ومفهومها وغير ذلك من أبوابها.

من مظاهر عنايته باللّغة، والاعتداد بها أنّ ابن تيميّة كان «يُعنى أشدّ العناية بتحديد الألفاظ وتعيين مدلولاتها حتّى لا يقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أنّ أكثر ما يقع بين النّاس من خلاف إنّما سببه اشتراك الألفاظ وإبهامها»[3]، لوعيه بأنّهم قد استعملوا في الخطاب لعباً منها لعب الأفكار ولعب المعاني و«لعب الأفكار هي فضاءات الحرّيّة التّعبيريّة الّتي يتّخذها كلّ خطاب لاتّخاذ مسافة تفصله بدرجة أو أخرى عن مرجعه [وهي] تخصّ العلاقة الكلّيّة بين

(1) علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص49.
(2) مليكة غبار وآخرون، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2006م، ص41.
(3) محمّد خليل هراس، ابن تيمية السّلفي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص59.





الخطاب ومرجعه. والفرق بين لُعب المعاني ولُعب الأفكار أنّ الثّانية لا يمكن أنّ تؤدّي وظيفتها البرهانيّة أو الإقناعيّة إلاّ إذا كانت واضحة وصريحة في حين أنّ لُعب المعاني يمكن أن تظلّ ثاوية بين ثنايا الكلمات»[1]. ويتجاوز ابن تيميّة اعتباره للمعرفة اللّغويّة حدود الاكتفاء الأداتيّ، وذلك باستكناه أثرها في تكوين الإنسان، من ناحيتي: السّلوك المعرفيّ بعامّة، والممارسة الخطابية بخاصّة، بوصف اللّغة مكوّناً ذا تأثير مباشر في مكوّنات الخطاب الأخرى؛ للأسباب التّالية:

- أنّ «اعتياد اللّغة يؤثّر في العقل والخلق والدّين تأثيراً قويّاً بيّناً، ويؤثّر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمّة من الصّحابة والتّابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدّين والخُلُق»[2]. وهذا يولّد العلاقة بين لغة الإنسان المُكتسَبة ومصادر اكتسابه إيّاها.
- «وأيضاً فإنّ نفس اللّغة العربيّة من الدّين، ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسّنّة فرض، ولا يفهم إلاّ بفهم اللّغة العربيّة، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب»[3].
- أنّه «لم يكن سبيل إلى ضبط الدّين ومعرفته إلاّ بضبط هذا اللّسان»[4].

(1) محمّد سبيلا، الأيديولوجيا والبلاغة، مجلّة المناظرة، الرّباط، السّنة الثّانية، العدد4، شوّال 1411هـ- مايو1991م، ص ص76-77.
(2) ابن تيميّة، اقتضاء الصراط المستقيم، ص224.
(3) المرجع نفسه، ص224.
(4) المرجع نفسه، ص179.

- بالإضافة إلى ما في اعتبارها من تقنين للمصطلحات الّتي شاعت ممّا قد يزيد الحواجز دون تفاهم أطراف الخطاب، فضلاً عن وقوفهم على الحقّ بينهم، أو قبول أحدهم لما يطرحه الآخر.
- وأنّ «اللّسان تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق»(1).

وفي هذا تقرير بدور نظام اللّغة في تكييف الأنظمة الأخرى وتوجيهها مثل أنظمة المعرفة والمنطق والأخلاق «ذلك أنّه مهما حاولت الأنساق البرهانيّة أو الاستدلالات العقليّة أن تبتعد عن نموذج النّسق اللغويّ أو المعقوليّة اللّفظيّة؛ فإنّ هذه الأخيرة تبقى هي المرجعيّة الأولى لاشتغال العقل وعمليّاته. وهي الأكثر شيوعاً رمزيّا وتواصليّاً»(2). وذلك طبقاً لمقتضى وظيفتها التّواصليّة. ولهذه الوظيفة وظيفة تتعلّق باكتساب اللّغة ذاتها «فاللّغة أوّلاً وقبل كلّ شيء وسيلة تواصل، وكأثر جانبيّ للتّواصل، تُنقل المعرفة اللّغويّة بين طرفيه»(3)، إذ يتحصّل قسط كبير من اللّغة بالاكتساب، لهذا فقد كرّه ابن تيميّة اعتياد الخطاب بغير العربيّة، فهو طريق قبيح «وإنّما الطّريق الحسن اعتياد الخطاب بالعربيّة، حتّى يتلقّنها الصّغار في المكاتب وفي الدّور. فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك

(1) المرجع نفسه، ص179.
(2) أعرب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، عالم الفكر، الكويت، العدد1، المجلّد 30، 2001م، ص118.
(3) Anton Benz and others: *An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics*, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p. 59.





أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنّة وكلام السّلف»(1).

وإذا كان ما تقدّم هو عن اعتبار اللّغة العربيّة بعامّة، فإنّ له موقفاً من اعتبار الألفاظ بخاصّة، لما رأى من استعمال المناطقة من ألفاظ موهمة أفضت إلى فساد التّعبير، كما مرّ بنا، فغدا عنده «من الأصول الكليّة أن يُعلَم أنّ الألفاظ نوعان: نوع جاء به الكتاب والسّنّة فيجب على كلّ مؤمن أن يقرّ بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللّفظ الّذي أثبته الله، أو نفاه حقّ [...] ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها ليثبت ما أثبته وينفي ما نفاه من المعاني [...] وأمّا الألفاظ الّتي ليست في الكتاب والسّنّة ولا اتّفق السّلف على نفيها أو إثباتها فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتّى يستفسر عن مراده [...] فإنّ كثيراً من نزاع النّاس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشتبهة»(2).

ويعتمد تحديد نظام اللّغة، خصوصاً ألفاظها في المجال التّداوليّ الإسلاميّ العربيّ على مصادر كثيرة. فإذا تجاوزنا حتميّة القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشّريفة، فإنّ لغة الصّحابة من أهمّ مصادرها الّتي يمكن الاحتكام إليها «ومن لم يعرف لغة الصّحابة الّتي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم،

(1) المرجع نفسه، ص223.
(2) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ص114.

وعادتهم في الكلام، وإلاّ حرّف الكلم عن مواضعه»[1]، لذلك، فإنّه ما فتئ «ابن تيميّة يحتجّ على الفلاسفة لمخالفتهم أصلاً لغويّاً من الأصول الّتي يتأسّس عليها المجال التّداوليّ للمسلمين، ومن الطّبيعيّ أن يترتّب عن هذه المخالفة اضطراب في المعنى وفوضى في الدّلالة»[2]. ولتجنّب ذلك فإنّ اعتبار اللّغة وخصائصها غدا من الاعتبارات الّتي كوّنت نظره.

## 3.1.8.2 الاعتبار الإنسانيّ

تجاهل الإنسان، ومعها تجاهل توسّطه في تحصيل المعارف ونقلها، كانت من مآخذ ابن تيميّة على المنطق الصّوريّ. إذ يرى، عكس ما فعل المناطقة، أنّه يجب أخذ البعد الإنسانيّ في الاعتبار، فلا يقوم الاعتبار الشّرعيّ ولا الاعتبار اللّغويّ دون الاعتبار الإنسانيّ، بوصف الإنسان حاملهما، وبوصفه من يتعقّل ويتدبّر. ويبدو أنّه وضع الإنسان العربيّ المسلم في ذهنه ليؤكّد أنّ العرب ذوو فضل «وسبب هذا الفضل، والله أعلم، ما اختصّوا به في عقولهم وألسنتهم، وأخلاقهم، وأعمالهم. وذلك أنّ الفضل إمّا بالعلم النّافع، وإمّا بالعمل الصّالح. والعلم له مبدأ، وهو قوّة العقل الّذي هو الحفظ والفهم. وتمام: وهو قوّة المنطق الّذي هو البيان والعبارة»[3].

---

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص243.

(2) رضوان مرحوم، استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيميّة، ص212.

(3) ابن تيميّة، اقتضاء الصّراط المستقيم، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى1413هـ- 1993م، ص177.





والاعتداد بالإنسان سيصل بين القوّتين: قوّة التّفكير بتخزين المعارف والقدرة على معالجتها، وقوّة التّعبير بإنتاج الخطاب.

ولما لتغييب هذا الاعتبار في عمليّتي التّقويم والتّقديم في الخطاب الحجاجيّ من آثار قد تكون عكسيّة أو مضادّة للطبيعة الإنسانيّة، وما تميّزت به من خصائص، فإنّه يتأكّد لنا أنّ «المقدّمة الرّئيسة للنّظريّة الوصفيّة في نموذج اللّعبة المشتركة هي التّشديد في هذا النّموذج الّذي يصف السّلوك الحقيقيّ للإنسان بألاّ يضادّ طبيعته، ولا قدراته المكتسبة أو المتعلّمة»[1]، فلا فصل بين القدرة والإنجاز؛ لأنّهما مندمجان طبيعةً. واعتبار طبيعة الإنسان في النّظر قد يتبلور مبدئيّاً في ثلاثة أوضاع:

**أوّلاً: الإنسان مستدلاً له**، فهو المقصود بالخطاب بما أنّه غايته ومنتهاه، بوصف الخطاب موجّهاً إليه، وبوصفه مستمعاً. لذلك أولى ابن تيميّة السّمع والاستماع التفاتة تليق بمكانته من الخطاب الحجاجيّ. فالاستماع هو مدخل المعرفة الّتي يكتسبها الإنسان، وقد تمثّل ذلك في المعرفة الشّرعيّة بوصفها متوجّهة إليه. والمعرفة الشّرعيّة بأبعادها كافّة تعدّ مصدراً حجاجيّاً يعمل الإنسان على منواله فهو موجّه إلى سلوكه العمليّ والقوليّ.

**ثانياً: الإنسان دلالة**، إذ منحه الله سبحانه وتعالى القدرة العقليّة الّتي تمكّنه من اكتساب المعرفة وتمحيصها وتوظيفها.

---

(1) Edda Weigand: *Argumentation: the Mixed Game*, *Argumentation*, 20, 2006, p62.

ومنحه الفطرة السويّة الّتي تمكّنه من ذلك، بل تزوّده بأدلّة حجاجيّة هي أقوى عند العقلاء وأولى عند الفضلاء. وقد قدّرها ابن تيمية ففاقت عنده كثيراً من مصادر الأدلة.

**ثالثاً: الإنسان مستدلاً**، فالإنسان ينتج خطابه الحجاجيّ في بيئة طبيعيّة، موظّفاً جميع الوسائل الضروريّة، منها اللّغة والمنطق، إذ يستعين بمنواله في بناء خطابه، بالقدر والكيفيّة اللذين يصحان منه طبقاً للمناسبة. هنا، لا تنحصر دلالة الإنسان في ذاته فحسب، بل تتجاوز ذلك بإقامة ذاته بوصفها ذاتاً فاعلة مؤهّلة تحدس بما يدور في بيئتها وتعتدّ به، وتتوسّطه في العلاقة اللّزوميّة بين الدّوال ومدلولاتها.

وصفوة القول، إنّ استصحاب هذه الاعتبارات بوصفها أصولاً، ما هو أصل شرعيّ، وأصل لغويّ، وأصل إنسانيّ، ليؤصّل إحدى خصائص النّظر عند ابن تيميّة و«هي غاية في الأهميّة في فتح مغاليق تفكيره، والنّفاذ في بعض مكنوناته، ألا وهي سمته أنتج، فأسبغت على خطابه إشكاليّته المميّزة»[1]، كما أنّ استصحاب هذه الاعتبارات ترجّح الحكم على نظر ابن تيميّة بأنّه كان نظراً عمليّاً.

(1) أنور خالد الزّعبيّ، واقعية ابن تيمية؛ مسألة المعرفة والمنهج، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، الطّبعة الأولى، 1423هـ-2003م، ص 26.





## 2. 8. 2 نتاج نظر ابن تيمية: المعيّن (أصل السّداد)

من المقرّر أنّه «لن يكون الاعتراض كاملاً ومُشفياً إلاّ إذا كُمّل والْحِق بعرض قواعد وأصول بديلة، تَدفعُ القواعد والأصول المُعترَض عليها وتَمنعُها»[1]. ويمكن أن نذكّر بنتيجة تلخّص أصل المناطقة، فمن المعلوم بأنّ «تقدير ذات غير الوجود المعيّن، قول تقوله طائفة من الفلاسفة، كأتباع أرسطو من أهل المنطق، وهو قول باطل عند جمهور العقلاء [...]»[2]. وإذا كان هذا أصل المناطقة، فما الأصول البديلة عند ابن تيميّة؟

بما أنّ أصل المناطقة (الكلّيّ) كان أصلاً وجوديّاً خالفهم فيه ابن تيميّة، بل دحض ما انبنى عليه حجاجيّاً، خصوصاً ما تعلّق بالعقيدة، فإنّنا نفترض أنّ له أصلاً وجوديّاً مختلفاً، فلنبحث عن ذلك في نصوصه. يبدو، أنّنا لن نبذل كثير جهد، ولن نتحمّل كبير عناء في سبيل إيجاد أدلّة على ما يذهب إليه. فله أقوال كثيرة تؤكّد أنّ «المعاني لا تكون مطلقة وعامّة إلاّ في الأذهان لا في الأعيان، فلا يكون موجود وجوداً مطلقاً أو عامّاً إلاّ في الذّهن [...] وإلاّ فلا تكون **الموجودات في أنفسها إلاّ معيّنة مخصوصة متميّزة عن غيرها**»[3]. ولا يندّ عن ذلك حتّى تلك الأقوال الّتي تتعلّق بذات

(1) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، ص87.
(2) ابن تيميّة، كتاب الصّفدية، اعتنى به وعلّق عليه محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2007م، ص248.
(3) ابن تيميّة، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الجزء 5 (الجزء الأوّل من كتاب الأسماء والصّفات)، ص330.

الله سبحانه وتعالى، إذ «كلّ موجود في الخارج هو موجود معيّن جزئيّ، والكلّيّات إنّما تكون كليّات في الأذهان لا في الأعيان، **ونفس الصّانع موجودٌ واجبٌ معين،** ليس هو كليّاً»[1]، وهنا يفترق ما يفضي إليه المنطق اليونانيّ بتصوّراته وأصوله الفاسدة عمّا تفضي إليه الشّريعة الإسلاميّة، كما يرى ابن تيميّة، من العمل بأصل مختلف هو الأصل المعيّن، فإنّه من المعلوم «أنّ دين المسلمين قائم على الاعتراف بالوجود الخارجيّ لذات الله، وأنّه لا يكفي في الإيمان به مجرّد التّصوّر العقليّ لوجوده فقط، ولو كان ذلك كافياً لأصبح وجوده تعالى مجرّد فكرة عقليّة طارئة لا حقيقة لها خارجاً»[2]، وأمثال ذلك كثير «فقوله [الرّسول صلّى الله عليه وسلّم]: لله أقدر عليك منك على هذا»، دليلٌ على أنّ القدرة تتعلّق بالأعيان المنفصلة: قدرة الرّبّ وقدرة العبد»[3]. وينبني على هذا التّوضيح مبدأ هو أنّ «الأصل في هذا: أنّ الكلام في الصّفات فرع على الكلام في الذّات»[4].

(1) ابن تيميّة، **كتاب الصّفدية**، اعتنى به وعلّق عليه محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصريّة، ص12.

(2) محمّد السّيّد الجليند، **الإمام ابن تيمية وقضيّة التأويل «دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلّمين والفلاسفة والصّوفية»**، دار قباء، القاهرة، الطّبعة الخامسة، 2000م، ص175.

(3) ابن تيميّة، **جامع الرّسائل**، تحقيق محمّد رشاد سالم، دار العطاء، الطّبعة الأولى، 1422هـ- 2001م، الرّياض، المجموعة الثانية (رسالة في الصّفات الاختياريّة) ص30.

(4) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الجزء 5 (الجزء الأوّل من كتاب الأسماء والصّفات)، ص59.





وعليه، فالأعيان عند ابن تيميّة هي الأصل في مراتب الوجود، وبالتّالي فهي المنطلق النّظريّ: «فالشّيء له حقيقة في نفسه ثمّ يُتصوّر في الذّهن ثمّ يعبّر عنه باللّسان ثم يُكتب بالقلم، له وجود في الأعيان والأذهان واللّسان والبنان: وجودٌ عينيّ وعلميّ ولفظيّ ورسميّ، **لكن وجوده الّذي هو الوجود الحقيقيّ هو الوجود العينيّ**، كالإنسان الموجود في الخارج»[1]. وبهذا يتّضح أنّ «الموجودات لها أربع مراتب: مرتبة في الأعيان، ومرتبة في الأذهان، ومرتبة في اللّسان، ومرتبة في البنان. فالعلم يطابق العين، واللّفظ يطابق العلم، والخطّ يطابق اللّفظ»[2].

وإن كان يتّفق مع بعض المناطقة في مراتب الوجود «الأمر الّذي يدلّ على أنّ فهم ابن تيمية تجاوز فهم السّلف»[3]، إلاّ أنّ الفرق بينه وبين المناطقة هو في تحديد الوجود الحقيقيّ، إذ يبدو واضحاً أنّ الوجود العينيّ هو الأصل[4] عنده مقابل وجود الماهيّة

(1) ابن تيميّة، **كتاب الصّفدية**، اعتنى به وعلّق عليه محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصريّة، ص249.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد الثّاني عشر (كتاب القرآن)، ص239.

(3) أنور خالد الزّعبيّ، **واقعية ابن تيمية، مسألة المعرفة والمنهج**، ص87.

(4) يذهب طه عبد الرّحمن إلى أنّ ابن تيميّة «وبناء على هذا الاعتقاد الجازم بأنّ المنقول المنطقيّ مؤسّس على أصول إلهيّة يونانيّة، اضطلع ابن تيميّة بمهمّة اجتثاث هذه الأصول الوثنيّة واستبدال أصول إسلاميّة مكانها، فدخل في عمليّة تأصيليّة جذريّة كان أهمّ مظاهرها مظهران اثنان: «التّأصيل النّظريّ للاستدلال» و«التّأصيل الشّرعيّ للعقل» انظر:

طه عبد الرّحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص365.

ويبدو هذا صحيحاً لو توقّف إصلاح ابن تيميّة عند المستوى التّفكيريّ، =

بين النّاس لوجوده الواقعيّ (الخارجيّ)، فإنّه سيغدو منطلقاً في عمليّة الحجاج؛ لأنّ «الوقائع لا تكون عرضة للدّحض أو الشكّ وهي تشكّل نقطة انطلاق ممكنة للحجاج»[1]؛ أي «لا يمكن جحد وجود الأعيان المعيّنة»[2].

ولا ينبغي أن ينصرف الذّهن إلى مفهوم التّعيين الضّيّق، وهو المفهوم المادّيّ المرتبط بما تدركه إحدى الحواسّ، خصوصاً حاسّتي السّمع والبصر، بل التّعيين ينصرف إلى ما هو أعمّ. فهو ينصرف إلى ما وعاه الذّهن وثبت عنده بطريقة يقينيّة تميّزه تمييزاً يغدو معه معقولاً متميّزاً عن غيره بحيث يتبادر إلى الذّهن معناه بمجرّد سماع اللّفظ الدّالّ عليه، مثل ذات الله سبحانه وتعالى، والعقيدة الإسلاميّة بنصوصها الشّرعيّة، واللّغة العربيّة، والثّقافة الإسلاميّة، وغير ذلك من العناصر.

ويمكن الإشارة إلى أنّه بالرّغم من هذا التّقابل بين أصلي النّظر، إلاّ أنّ هذا يفضي إلى أنّ المعيّن يصبح، حسب ابن تيميّة، هو أصل الكلّيّ أيضاً «وذلك لأنّ حصول المعيّن مقتضٍ لحصول المطلق، وهذا معنى صحيح، إذا صادف فطنة من الإنسان وذكاء انتفع به في كثير من المواضع، وعلم به طريق البيان والدّلالة»[3].

(1) عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنّف في الحجاج-الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه، (ضمن) **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، ص308.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص148.

(3) ابن تيميّة، **اقتضاء الصّراط المستقيم**، ص66.

ويبدو اعتداد ابن تيميّة بهذا الأصل، أنّه أعمله في بعض المواضع الّتي قد ←





## 3.8.2 تقرير أصل السّداد

غدا من المعلوم أنّ منطلق ابن تيميّة هو «أنّه ليس في الأعيان الموجودة في الخارج شيء مطلق أصلاً بحال، وأنّه إنّما هو عين من الأعيان **أشير إليها**، فقيل هذا الإنسان، فإنّه يُعلم بالحسّ والعقل أنّه ليس فيه شيء مشترك بينه وبين غيره. ولا شيء مطلق سواء قيل مطلق لا بشرط أو مطلق بشرط الإطلاق»[1]، كما «وإنّا إذا قلنا: إنّ هذا الإنسان حيّ متكلّم، أو حيوان ناطق، ونحو ذلك، لم يكن ما له من الحيوانيّة أو النّاطقيّة، أو النّطق والحياة مشتركاً بينه وبين غيره، **بل له ما يخصّه ولغيره ما يخصّه**. ولكن تشابها بحسب تشابه حيوانيّتهما ونطقيّتهما، وغير ذلك من صفاتهما»[2].

يتّضح هنا، أنّ ابن تيميّة جسّد أصل السّداد (التّعيين) في تقرير

→ تثير الغرابة والتّساؤل عن جدّيّة هذا الصّنيع، فالمطر يعرفه النّاس على أنّه جنس واحد وكذلك الهواء البارد، بل يدركون كلاًّ منهما دون الإحساس باختلاف أو افتراق، ولكنّ ابن تيميّة يراها مختلفة حتّى لو اعتقد غيره بوحدتها وهما «وهكذا هي الأمور السّماويّة في الحقيقة، فإنّ عين المطر الّذي ينزل في أرض هذا، ليس هو عين المطر الّذي ينزل في أرض هذا، ولكن نظيره؛ ولا عين الهواء البارد الّذي يصيب جسد أحدهم، قد لا يكون نفس عين الهواء البارد الّذي يصيب جسد الآخر، بل نظيره». فرؤيته هذه هي رؤية تداوليّة، إذ يبدو أنّ تعيين المطر، أي إدراكه بوصفه مطراً محدّداً ومميّزاً، كان ناتجاً عن اعتبار عاملين متغيّرين بما يجعل المطر هنا مختلفاً عنه هناك، وأقرب العوامل أو الأبعاد تغيّراً هما الزّمن الدّائر و«أرض هذا»، بما هي أبعاد حاضرة لحظة نزول المطر.

(1) ابن تيميّة، **بغية المرتاد (المعروفة بالسّبعينيّة)**، تحقيق وتعليق سعيد اللّحام، دار الفكر العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1990م، ص161.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص333.

الأصل ذاته، وذلك بأن قرّره بطريقة تجانس ذلك الأصل، فلم يكن يلجأ إلى افتراضات لتعيينه أو تخمينات لتقريره، بل كان يعمد إلى تعيين المعيّن بالإحالة عليه بمعيّنٍ أيضاً، وذلك بطريقة تواصليّة يكون التّواصل فيها تواصلاً عينيّاً في سياق يجتمع فيه طرفا الخطاب، إمّا بالتلفّظ بخطاب يتضمّن ملفوظات مختصّة بهذه الوظيفة، أي معيّنات مثل أسماء الإشارات، أو ما ينوب عنها تارة ويعضدها تارة أخرى مثل اللّغة غير الطّبيعيّة تأشيراً «وعليه، فإنّ إحاليّة العبارات الإشاريّة هي مسألة تداوليّة صرف ترتبط في المقام الأوّل بالخصائص السّياقيّة الممكنة في الاستعمال»[1]، و«ممّا يدعم افتراض أن الإحالة عمليّة تداوليّة ما يلي:

- تقتضي الإحالة وجود مخاطب وموقف تواصليّ معيّن بحيث لا إحالة بدون سياق.
- يختلف كمّ المعلومات الّتي يقتضيها نجاح عمليّة الإحالة (تعرّف المخاطب إلى الذّات المحال عليها) باختلاف ما يفتقر إليه المخاطب ليتعرّف إلى المحال عليه. فعمليّة الإحالة كباقي العمليّات التّداوليّة [. . .] تخضع لقاعدة الكمّ الحواريّة الّتي يصوغها جرايس (1975م) على النّحو التّالي: «لا تعطِ من المعلومات إلاّ ما يقتضيه الموقف»[2].

(1) يوسف السّيساويّ، **الإحالة اللّغوية: أسماء العلم والأوصاف المحدّدة؛ دراسة لسانية منطقية**، رسالة لنيل دبلوم الدّراسات العليا في المنطق وتاريخ العلوم غير مطبوعة، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، السّنة الجامعيّة 1993م/ 1994م، ص78.

(2) أحمد المتوكّل، **قضايا اللّغة العربية في اللّسانيات الوظيفية؛ بنية المكوّنات أو التّمثيل الصّرفيّ-التّركيبيّ**، دار الأمان، الرّباط، 1995م، ص133.





وقد بلغت العناية باستعمال هذا الطّريق لتعيين الأصل أن اشترطه ابن تيميّة في تعيين المحدود «فإنّ المطلوب هنا لا يحصُل بمجرّد الحدّ، بل لا بدّ من تعريف المحدود بالإشارة إليه، أو غير ذلك ممّا لا يكتفى فيه بمجرّد اللّفظ»[1]، مع أنّ دلالة الحدّ على المحدود أمر كاد أغلب المناطقة أن يجمعوا على صحّته ويقينيّته وفق أصلهم. ويتأكّد الصّدق الوجوديّ للمحال عليه، وذلك عند المزاوجة بين استعمال اسم الإشارة والإشارة باليد إلى معيّن لحظة التلفّظ، وبالتّالي يمنح القول وضعاً لا يمكن معه إلاّ تصديقه، وذلك ناتج عن اجتماع مرتبتين من مراتب الوجود: الوجود الخارجيّ المحسوس والمعلوم، والوجود الذّهني بعلم المعلوم.

وبما أنّ القول «هذا إنسان» مثلاً قضيّة، فإنّ تحديد موضوع هذه القضيّة بالإحالة عليه لغويّاً يُعدّ فعلاً تداوليّاً. فابن تيميّة، بوصفه مخاطِباً، يبدأ من الوجود الذّهنيّ إلى الوجود العينيّ متوسّطاً باللّغة لتحديد المحال عليه للمخاطَب؛ لينتقل المخاطَب من الوجود العينيّ إلى الوجود الذّهنيّ. وما كان ابن تيميّة ليستطيع أن ينتقل عبر هذا المسلك لولا: **أوّلاً**، انطلاقه من إدراكٍ سبق لحظة التلفّظ، فهو مُكتسَب من الوجود العينيّ ومحصّل في الوجود الذّهنيّ، ولولا، **آخراً**، تلفّظه بلفظ الإحالة للإشارة إلى الموضوع مع إحداث درجة من العلم في ذهن المخاطَب. ولا يغيب عن البال أنّ علاقة بين اللّفظ تنشأ في هذا السّياق والمعيّن المحال

(1) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، ص103.

عليه؛ فالألفاظ تحيل على المشار إليه وكذلك تشهد عليه في الوقت ذاته، وذلك بما يمكن أن نسمّيه بالعبارات الوجوديّة، أو القضايا ذات الطّابع الوجوديّ «الّتي تقرّر وجود أشياء معيّنة متّصفة بصفة معيّنة. إنّ وجود شيء معيّن في زمان معيّن ومكان معيّن يجعل العبارة تشير علانية لموضوع ماديّ يمكن ملاحظته، ممّا يجعل من الممكن مباشرة إقرار العبارة أو إنكارها على أنها إمّا صادقة أو كاذبة [...] فهي، إذن، عبارة خصوصيّة عن واقعة خصوصيّة»(1).

### 9.2 ثمرة التّأصيل

غدا الموقف هو تقابل بين نظرين: نظر المناطقة، ونظر ابن تيميّة. وكلّ نظر أفضى إلى أصل كوّنت بمجموعها الأصول النّظريّة بوصفها الأصول الكلّيّة «ونحن نذكر «قاعدة جامعة» [...وهي أنّه] لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصول كلّيّة تردّ إليها الجزئيّات ليتكلّم بعلم وعدل، ثمّ يعرف الجزئيّات كيف وقعت؟ وإلاّ فيبقى في كذب وجهل في الجزئيّات وجهل وظلم في الكلّيّات، فيتولّد فساد عظيم»(2). وعليه، يمكن أن نصنّف اختلاف ابن تيميّة مع المناطقة بأنّه يدخل في اختلاف التّضادّ، بما أنّ اختلاف التّضادّ هو «القولان المتنافيان: إمّا في الأصول، وإمّا في الفروع»(3)، فقد كان

(1) يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية؛ تقنينها وإمكانية حلّها، رؤية للنشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م، ص148.
(2) ابن تيميّة، الفتاوى، ص203.
(3) ابن تيميّة، اقتضاء الصّراط المستقيم، ص46.





اختلاف ابن تيميّة اختلافاً في الأصول، وتحديداً في الأصل الوجوديّ.

وقد وقفنا على أنّ اختلاف موقف ابن تيميّة عن موقف المناطقة قد أفضى إلى اختلاف الرّؤيتين نحو الشّيء ذاته، ويعود اختلاف الموقف إلى سببين متعاكسين، هما: اختلاف المبتدأ، واختلاف الغاية عند كلّ منهما. **فاختلاف المبتدأ** يكمن في أنّ منطلق المناطقة ومن حذا حذوهم من المتكلّمين والفلاسفة وغيرهم كان نظريّاً صرفاً، في حين كان منطلق ابن تيميّة عمليّاً صرفاً. إذ انطلق المناطقة من النّظر العقليّ فأفضى بهم إلى المفرد، فأنشأوا الموضوعات أو وضعوها؛ في حين انطلق ابن تيميّة من الوجود الحقيقيّ، أي من المعيّنات فأفضى به إلى المركّبات؛ فارتضى المناطقة الانغلاق، بأن أصرّوا أن يبقى تفكيرهم وتعبيرهم مقيّدين بأصلهم الوضعيّ، أمّا ابن تيميّة فقد سعى إلى الانفتاح، بأن أعمل أصل التّعيين في تفكيره وفي تعبيره، وما من معيّن في وضعي التّفكير والتّعبير إلاّ وتوزن قيمته، ويجسّد أثره. فاتّصف التّفكير بالوصف التّداوليّ وكذلك اتّصف التّعبير.

أمّا **اختلاف الغاية**، فإنّ غاية نظر المناطقة والعمل به لا يقود إلاّ إلى العلم بكلّيّ؛ أمّا غاية نظر ابن تيميّة فيقود إلى العلم بمعيّن. وعليه، فنقد أصل المناطقة (النّظر) كان أصل النّقد عند ابن تيميّة (العمل). وهذا تقابل بين منهجين مختلفين«أمّا التّوجّه الأوّل فلا يلقي بالاً للأصول اللّغويّة والعقديّة الّتي تؤسّس مجال التّداول الخاصّ بالفكر الإسلاميّ العربيّ، لذلك يسترسل أصحابه في

تقليب نظرهم في الكيفيّات الّتي يُدفَع بها هذا التعارض بعد أن سلّموا بحصوله؛ بينما يشدّد التوجّه الثاني على أنّ دعوى التعارض بين العقل والنّقل لا سند لها في هذه الأصول التّداوليّة، والمطلوب من النّاظر المسلم العمل على إبطالها»[1]. وإذا كان الشّرع هو أصل المجال التّداوليّ ومركزه، فإنّه أصبح عند ابن تيميّة بعد أن أجال نظره في آثار توظيف المنطق اليونانيّ، يطلق «على ثلاثة معان: شرع مُنزّل، وشرع مُتأوّل، وشرع مُبدّل. «فالمُنزّل» الكتاب والسّنّة [...] و«المُتأوّل» موارد الاجتهاد الّتي تنازع فيها العلماء [...] وأمّا «الشّرع المُبدّل» فمثل [...] الأقيسة الباطلة»[2]. وما هذه المعاني الثّلاثة الّتي ذكرها ابن تيميّة إلاّ مراتب التّفاوت في الاختلاف عن ذلك المركز كما استنتج بتقويمه لخطابات غيره. وهذا الاستنتاج كافٍ لتحديد موقفه.

توخّى ابن تيميّة إصلاح المنطق بما هو منطق للتّعبير، فسلك مسلك التّسديد «والتّسديد هو إلقاء القول السّداد»[3] مقابل ذلك المسلك الّذي سلكه كلّ أولئك الّذين لم يراعوا مقتضيات مجالهم التّداوليّ. وقد انبنى مسلك التّسديد على أصل التّعيين، ولأصل التّعيين عند ابن تيميّة وجهان: **أحدهما** وجه خارجيّ، نقديّ، تحليليّ؛ **أمّا الآخر** فهو وجه داخليّ، إنشائيّ، تركيبيّ. فأوصاف الوجه الأوّل مشتقة من أنّ أصل التّعيين سيكون صادراً من خارج

(1) رضوان مرحوم، **استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيمية**، ص54.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، ص ص430–431.

(3) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، حقّقه ص552.





خطاب المناطقة الحجاجيّ، فهو أصل نظر ابن تيميّة، في حين أنّ الخطاب هو خطاب المناطقة، وسيكون أداة لتقويم أو نقد ذلك الخطاب، ولا يمكن أن يجري النّقد إلاّ بتحليل الخطاب. أمّا أوصاف وجه أصل التّعيين الآخر، فهي مشتقّة من أنّ أصل التّعيين سيكون صادراً من ذات ابن تيميّة لتوظيفه فيما يخصّه، وسيكون أداة لتقديم خطابه هو إلى طرف الخطاب الحجاجيّ الآخر، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلاّ بتركيب الخطاب. وصفوة القول، أنّه سيستقيم بإعمال أصل التّعيين، أقلّه، عاملان: عامل إبطال، وعامل إحقاق. **أوّلهما**، سيعتمده عامل لإبطال ما نتج عن أصل الفساد من مكوّنات المنوال الأصيل (الحدّ والقياس)؛ **أمّا آخرهما**، فسيعتمده عامل لإحقاق ما نتج عن أصل السّداد من مكوّنات المنوال البديل[1].

(1) يمكن الإفادة من هذا الأصل (التّعيين) وتوظيف فكرته في تقنين التعميم الّذي أصبح منطلق فئة من النّاس وكثُر في ممارساتهم عند الحكم على الآخرين، بغضّ النّظر عن طبيعة الحكم، وفيم هو، وفي أيّ مستوى. وهذا ما يمكن أن يستفاد من رفض ابن تيمية للإطلاق الكلّيّ، والاعتداد بالموجود في الخارج بدلاً منه؛ إذ الموجود أعيان تختلف فيما بينها، حتّى لو كان يجمعها بعض السّمات. أمّا تعميم المقدّر في الأذهان على الموجود في الأعيان، فهو باطل من وجهة نظر ابن تيمية. ولو اتّخذ النّاس كلامه قاعدة ومنهجاً في الحكم على الآخرين، لأفضى بهم إلى إطلاق الأحكام الصّحيحة في خطاباتهم العامّة وخطاباتهم الحجاجيّة. وهذا ينعكس على استعمال إشاريّات اللّغة، إذ ستعيّن استعمال هذا بدلاً من هؤلاء في كثير من السّياقات درءاً للتّعميم، وتحديداً للمتّصف بالوصف المراد، وطلباً لتسويغ إطلاق الحكم، إيماناً بأنّ النّاس ذوات لا تتساوى في أيّ شيء، بل كلّ ذات بما كسبت رهينة. حتّى الذّات الواحدة تتبدّل بين حين وآخر، وهذا ما يوجب اعتبار بُعد الزّمن التّداوليّ اتّساقاً مع أحوال الذّات المتغيّرة. وهذه إحدى الفوائد العمليّة للنّواحي العلميّة في خطاب ابن تيميّة المبنيّ على رؤيته التّداوليّة للوجود، وتحديداً أصل التّعيين.

## 10.2 مشروع ابن تيمية

يمكن أن نستخلص من هذه الأفكار الّتي ناقشناها وعرضناها أنّ شيخ الإسلام رحمه اللّه قد نبّه «إلى أنّ أقوال أهل البدع الّتي التزموها، وخالفوا فيها الرّسول صلى الله عليه وسلم، سببها ما أصّلوه من أصول عقليّة قياسيّة مخالفة لأصول الرّسول صلى الله عليه وسلم»(1)، وذلك لما نشأ عن استعمال المنطق من آثار فيها؛ إذ كان استعماله في العقيدة من أهمّ بواعثه الّتي استفزّته وحفّزته لنقده. فقد كان استعمال المناطقة والمتكلّمين للمنطق عمليّاً هو المحكّ الّذي نبّه ابن تيميّة إلى حقيقته، ممّا يؤكّد على أنّ «النّظر إلى الحجاج بوصفه ممارسة يناقض بقوّة رؤيته بوصفه مجرّد بنية نصّيّة أو منطقيّة»(2). ولكن يجب «بيان أنّ المعارض والمذموم في الموقف السّلفيّ ليس هو علم الكلام بإطلاق، ولكنّه كلام «مخصوص»، لا يرفض لاعتبارات دينيّة فقط، ولكن أيضاً لاعتبارات منطقيّة وأدبيّة بيّنها أهل المناظرة من علماء الإسلام»(3)، فكان هذا استفزازاً آخر. لأنّ النّظر إلى الخطابات الحجاجيّة عند الفرق مثلاً قد أفرز تعارضاً بين سلطتين: سلطة المنطق في قبليّاته المقدّرة، وسلطة الخطاب في عينيّته المقرّرة. لذلك عبّر إجمالاً عن جفاف المنطق اليوناني

(1) ابن تيميّة، كتاب النبوات، ص84 (من مقدّمة المحقّق).

(2) Eemeren and others: *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1996, p191.

(3) حمو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ص111.





ومجافاته لمجال التّداول العربيّ الإسلاميّ، بالإضافة إلى أنّه لم يكن مؤهّلاً ليكون منوال الخطاب الحجاجيّ ومنطلقه.

وهذا التّناقض بين الممارسة والبنية هو الفيصل في الحكم على صلاحيّة المنطق من عدمه الّذي دعاه إلى أن أعاد تحديد موقفه منه بعد أن رأى «فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه»(1). وعليه، فرغم أنّ الاستعمال كان واحداً، إلاّ أنّه تولّد منه استفزازان: أحدهما عقديّ والآخر منطقيّ؛ فالمنطقيّ كان بسبب من العقديّ، ممّا جعله يحدّد موقفه من المنطق، بل يشرع في إصلاحه في خطاب حجاجيّ أفرده بأعمال مستقلّة، فضلاً عن التّأكيد عليه في مواضع كثيرة. فقد نظر إلى المنطق بوصفه مكوّناً من مكوّنات الخطاب الحجاجيّ لا يستقلّ عن الخطاب، ولم يعد متمنّعاً على مقتضياته، بل ينبغي أن يكون منفتحاً، حاله حال البنى اللّغويّة والتّراكيب التّعبيريّة. وعليه، يتّضح أن أصل النّقد الّذي يوجّهه ابن تيميّة كان من منطلق عمليّ يستجيب لمجاله التّداوليّ. وهذا ما يدعو لأنّ «تعود جميع الحجج الفلسفيّة الّتي يستند إليها النّقد الإبستمولوجيّ الّذي يبني عليه ابن تيميّة إصلاحه للعقل النّظريّ [. . .] إلى عدم التّلاؤم بين النّظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيّان تاريخيّان [. . .] لذلك يكون نقد[هـ] محاولة لتخليص المنطق من الميتافيزيقيا المستندة إلى واقعيّة الكلّيّ النّظريّ»(2) بما أنّه مشكّل صاحَبَ توظيف المنطق في بعض الحقول الأخرى.

(1) ابن تيميّة، الرد على المنطقيين، ص45.

(2) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص83.

وعدم معالجة هذا المشكل حتّى في وقتنا المعاصر، سيكرّس الفكرة الّتي تؤكّد على أنّ تهديد ممارسة الحجاج سيظلّ نابعاً من أقلّ الحقول توقّعاً؛ إنّه من المنطق نفسه. وقد يبدو هذا غريباً وصادماً فالرّبط بينهما تاريخيّاً كان قويّاً؛ لأنّ المنطق كان يفهم بوصفه نظريّة الحجاج، أو أقلّه الجزء المعياريّ فيه، فماذا يعني أنّ المنطق كان مصدر تهديد للحجاج؟

الإجابة أنّ المنطق تطوّر بتأثير الرّياضيّات في القرن المنصرم، والنّتيجة أنّ المنطق ابتعد تدريجاً عن دراسة الحجاج بوصفه ممارسة باللّغة الطبيعيّة متنحّياً نحو الدّراسة التجريديّة لعلاقات الاستنباط، خصوصاً بما يمكن أن تصاغ نماذج في لغة صوريّة[1]. وبما أنّ هذا الأثر ما زال ممتدّاً إلى العصر الحديث؛ فإنّه طالما «يعبّر كثير من الفلاسفة عن نفورهم من المنطق الحديث؛ لأنّه، كما يقولون، يفضي إلى قولبة الفكر في أنماط قارّة»[2]، لذلك تبقى الحاجة ملحّة إلى محاولة إصلاح المنطق ذاته. وللإصلاح مسوّغات أو أسباب، يمكن أن نصنّفها صنفين ليغدو المنطق منطقاً مناسباً للمجال التّداوليّ. وأصناف الأسباب هي: أسباب عامّة

(1) Ralph H. Johnson: *Manifest Rationality: A pragmatic Theory Of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2000, p16.

(2) E.M. Barth: *A normative-pragmatical foundation of the rules of some systems of formal dialectics* (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p165.





تتعلّق بمقاربة الأعمال التّراثيّة، وأسباب خاصّة تتعلّق بعلاقة المنطق بالحجاج.

فالأسباب العامّة هي:

**أوّلاً**: «إنّه ليبدو لي أنّ أقرب الوسائل التي نعرف بها كيف التفكير عند أمّة معيّنة في عصر معيّن هو أن نرى على أيّ منطق يسير النّاس في عملياتهم الفكريّة؛ لأنّ ذلك يكشف الطريقة التي يقبلون بها الأفكار أو يرفضونها والطريقة التي يفهمون بها ما يفهمونه أو لا يفهمونه»[1].

**ثانياً**: أنّ «الموضوع التّراثيّ، عموماً، مبنيّ بناء لغويّاً ومنطقيّاً مخصوصاً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً، ولا تعليله تعليلاً شافياً إلاّ إذا كانت الوسائل الّتي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغويّة ومنطقيّة»[2].

**ثالثاً**: القصد إلى «التّنبيه إلى أنّ الإشكال المنهجيّ [...] إشكالٌ لا زال قائماً، وبالتّالي قد يكون التّناول الإسلاميّ القديم له مفيداً في الإسهام في حلّه»[3].

**رابعاً**: ما ترسّخ عند البعض من:

- أنّ المنطق أصبح «معياراً للنّظر والاعتبار، وميزاناً للبحث

(1) نيقولا ريشر، تاريخ علم المنطق عند العرب، ص10.
(2) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص21.
(3) حموّ النّقاريّ، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزاليّ وتقيّ الدّين بن تيمية، ص209.

والافتكار، وصيقلاً للذّهن [...] فكلّ نظر لا يتّزن بهذا الميزان؛ ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنّه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار»(1).

- «أنّ النّظر في الفقهيّات لا يباين النّظر في العقليّات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدّمات فقط»(2)، وعليه فمدار العقول منحصرٌ «في «الحدّ» و«البرهان» [ومقدّمة المنطق] من مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»(3) بالرّغم من أنّ هذا «القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التّعداد، مشتمل على أمور فاسدة، ودعاوى باطلة كثيرة»(4).

أمّا الأسباب المتعلّقة بعلاقة المنطق بالحجاج فيمكن إجمالها في:

**أوّلاً**: أنّه «إذا عرفت أنّ المنطق ينظر في الاستدلال وأنّ الاستدلال هو طلب الدّليل، فاعلم أنّه لا بدّ من التّسليم بأنّ الاشتغال بالمنهجيّة المنطقيّة كان سمة مميّزة للمعرفة الإسلاميّة العربيّة [...] ولا بدع في ذلك مادام الاستدلال هو، على الحقيقة، أصل أصول المنهجيّة»(5).

(1) الغزاليّ، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1410هـ- 1990م، ص ص26-27.
(2) المرجع نفسه، ص27.
(3) الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، ص45.
(4) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ص ص3-6.
(5) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقليّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1998م، ص131.





**ثانياً**: أنّ المنطق كان منوال صياغة الحجّة، إذ «تمّ تبنّي النّموذج المنطقيّ الأرسطيّ باعتباره الوجه الصّناعيّ في التّدليل، فاكتست المقالات الكلاميّة صورة سلسلة من الأقيسة ثنائيّة المقدّمات وثلاثيّة الحدود، أو على الأقلّ طمح متكلّمو هذه الطّريقة إلى صبّ مقالاتهم في صورة متوالية من الأقيسة الأرسطيّة، صورة غُدّت عندهم نموذج صورة المقال العلميّ»(1).

**ثالثاً**: أنّ تأثير إعمال المنطق قد امتدّ إلى حدّ أن استقرّ أنّ «الحجّة عند أرسطو هي مركّب من المقدّمة فالنّتيجة»(2)؛ أي إنّ منوالها هو القياس فحسب.

**رابعاً**: وهذا يؤكّد أنّه «منذ نشوئه في تحليلات أرسطو الأولى حتّى بروزه الحاليّ في الإبستمولوجيا الصوريّة والجدل الصوريّ، سيطر المنطق الصوريّ، بل يمكن أنّه شوّه، أغلب انطباعاتنا عن الحجّة. ويجب أن يكون تعديل هذه الانطباعات أحد أهمّ واجبات منظّري الحجاج وأكثرها إلحاحاً في الوقت الحاضر»(3).

**خامساً**: أنّ «الباعث على معارضة أهل الممارسة التّراثيّة للمنقول المنطقيّ لا يمكن أن يكون إلاّ تلك الصّبغة التّجريديّة الّتي

(1) حمو النّقاري، **منطق الكلام**، ص135.
(2) Ralph H. Johnson: *Manifest Rationality, A pragmatic Theory Of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah. New Jersey, USA, 2000, p145.
(3) Louise Cummings: *Pragmatics, A Multidisciplinary perspective*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2005, p172.

يتّصف بها هذا العلم، والّتي تتعارض مع التّوجّه العمليّ الّذي تتسم به أصول المجال الإسلاميّ العربيّ»(1).

**سادساً**: التّأكيد على أن «المنطق علم باحثٌ في التّدليل، والتّدليل تفاعلٌ حجاجيّ، فإذن المنطق منطقٌ للحجاج في نهاية المطاف»(2).

**سابعاً**: أنّ بعض المتكلّمين قد «خلطوا ما ذكره أهل المنطق في «الحدود» بالعلوم النّبويّة الّتي جاءت بها الرّسل-الّتي عند المسلمين واليهود والنّصارى- بل وسائر العلوم، كالطّبّ، والنّحو، وغير ذلك»(3).

**ثامناً**: أنّ بعض الطّلبة النّظّار «سلّموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق، والطبيعيّات، والإلهيّات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل. فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانيّة، ومقاصد سامية قرآنيّة، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون»(4).

**تاسعاً**: تمحيص معياريّة المنطق ومرجعيّته في بناء العلوم «خصوصاً أنّ المنطق مثّل في المنظومة المعرفيّة القديمة المنوال

(1) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص315.
(2) حمو النّقاري، منطق الكلام، ص464.
(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص73.
(4) المرجع نفسه، ص187.





الّذي ينبغي أن تُبنى عليه العلوم إذا أرادت أن توفّر لنفسها شروط قيامها علوماً»(1).

هنا يمكن أن نرجّح أنّ ابن تيميّة قد ذهب فيما ذهب إليه حول هذه القضيّة الخلافيّة «إلى القول بضرورة خلق أنساق منطقيّة تستجيب لخصوصيّات اللّغة الطبيعيّة [. . .] ليتبيّن بموجب ذلك أنّ المنطق بمفهومه التّقليديّ لم يُعد قادراً على الاستجابة لمتطلّبات التّفاعلات الحجاجيّة في تمظهراتها العاديّة وتجلّياتها اليوميّة، النّظريّة منه والعمليّة»(2). لذلك اجتهدنا في الكشف عن ذلك المشروع الّذي يحاول به ابن تيميّة الإسهام في إصلاحه انطلاقاً من أصوله النّظريّة الّتي استخلصناها وعرضناها.

(1) شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللّغويّة؛ مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطّبعة الأولى، 2010م، ص 134.
(2) حسّان الباهي، الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2004م، ص71.

## الفصل الثّالث

## بناء الخطاب الحجاجيّ

### 1.3 عرض التقديم

يعدّ هذا الموضع واسطة العقد، ففيه منتهى عمليّة تقويم خطاب المناطقة الحجاجيّ، وبه مبتدأ عمليّة تقديم خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ بعد أن حدّد ابن تيميّة أصل الفساد (الكلّيّ) بوصفه بؤرة المنطق الصّوري الّذي استمدّ منه المناطقة تفكيرهم وأقاموا عليه تعبيرهم، وبيّن مآخذه عليه. وبما أنّ هذا الموضع هو منشأ عمليّة التّقديم، فإنّنا نروم أن ننجز فيه خطوتين:

**الأولى**، عرض خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ، خصوصاً خطابه في حقل المنطق، عرضاً مبسّطاً.

**الأخرى**، تصميم هذا الموضع ليصلح معبراً ينقلنا إلى تلك الأبعاد النّظريّة، والخطوات العمليّة الّتي قارب بها ابن تيميّة خطاب المناطقة الحجاجيّ.

ونتوخّى بهاتين الخطوتين أن نحقّق نتيجتين:

**الأولى**، تحديد معالم خطاب ابن تيميّة الكبرى ومفاصله الّتي أهّلته ليستحقّ الوصف بأنّه خطاب حجاجيّ.

**الأخرى**، الشّروع في تحديد مقاربة ابن تيميّة لأقوال المناطقة، وبيان كيفيّة إعمال أصل السّداد وتوظيفه، وذلك من وجهين: **الأوّل**، هدم المنوال الأصيل؛ **الآخر**، إنشاء المنوال البديل.

ونرجو في نهاية المطاف أن نستخلص بتلك الخطوات ومن هذه النّتائج ثمرة البحث، وذلك برسم معالم المنوال البديل الّذي يقترحه ابن تيميّة وأن نعرضها عرضاً أوّليّاً.

### 2.3 مقاربات اجتهاديّة

نستدعي هنا بعض الجهود المعاصرة لإصلاح منطق الخطاب الحجاجيّ الّتي تختلف تاريخيّاً، وبيئيّاً، وذلك لسببين: أحدهما سبب أوّليّ مرحليّ، أمّا الآخر فسبب رئيس غائيّ. فالسّبب الأوّل هو محاولة الكشف عن أثر المشكل المنطقيّ في البحث الحجاجيّ، وتحديداً في نظريّة الخطاب الحجاجيّ؛ أمّا السّبب الآخر فهو محاولة إدراك قيمة عمل ابن تيميّة الإصلاحيّ سواء في هدمه، أو في إنشائه. وبالرّغم من استدعاء هذه الجهود، فإنّنا ندرك أنّه قد لا يتأتّى إدراك نتيجة السّبب الآخر، ولن تبرز قيمته بمجرّد ما سوف تسفر عنه نتيجة السّبب الأوّل؛ أي بالاكتفاء بالكشف عن أثر المشكل المنطقيّ فحسب. وذلك، لأنّنا لا نتوخّى تحليل المقاربات، ولا عقد المقارنات، بقدر ما نتوخّى الإشارة إلى عمق المشكل وقِدَمه، يؤكّد ذلك أنّه جذب كثيراً من الباحثين في محاولاتٍ جادّة للعمل إزاءه؛ فبالرّغم من قِدَم المشكل، إلاّ أنّ





آثاره ما زالت مبثوثة في الأعمال الحجاجيّة إلى اليوم، ممّا حدا بكثير من المهتمّين إلى مقاربته وطرح رؤاهم الإصلاحيّة.

هنا، استحسنّا أن نعرض هذه المحاولات الإصلاحيّة انطلاقاً من طرح السّؤال: ما المسلك الأنجع لفحص الخطاب الحجاجيّ وتحليله؟ يتدرنا هذا السّؤال عند استحضار طرفي المعادلة: الخطاب الحجاجيّ بمفهومه وخصائصه التكوينيّة، ومقارباته بحقولها المعرفيّة وأدواتها التحليليّة. فالخطاب الحجاجيّ ظاهرة متألّفة من أبعاد تداوليّة مختلفة منها لغته ومنطقه وعناصره التواصليّة. والخطاب بعامّة، والخطاب الحجاجيّ بخاصّة يمثّل ظاهرة ذلك الخطاب المطواع الّذي يسمح بمقاربته وفق مناهج عديدة. وتلك الطّواعية والمرونة هي ما جذب كثيراً من الباحثين إلى مقاربته بأدوات خارجيّة بالنّظر إليه من زوايا كثيرة، عندما يقاربه الباحث وفق أدوات حقله، فبدت هذه المقاربات مستقلّة عندما تركّز على جزء من الظّاهرة كما توليه طبيعة حقل الباحث، فتمحورت أبرزها في حقول البلاغة، والمنطق، واللّسانيّات. بيد أنّ هناك مقاربات حاولت أن تدمج بعض المعطيات أو الأدوات الّتي تنتمي إلى أكثر من حقل في مقاربة الخطاب الحجاجيّ. لذلك سمّينا المقاربات الأولى بالمقاربات المختلفة، أمّا المقاربات الأخرى فقد أطلقنا عليها المقاربات المؤتلفة.

#### 1.2.3 المقاربات المختلفة

نعرض المقاربات الّتي يمكن أن تصنّف في هذا الإطار. ويمثّل ما فعله أرسطو بدايتها، عندما قارب الخطاب الحجاجيّ

بوصف الإقناع غايته، ولذلك ركّز على كلّ من المخاطِب، المخاطَب، الخطاب من حيث علاقتهما بهذه الغاية تحديداً، وبوصف المخاطَب مخاطَباً محدّداً، وقد أولى الجانب النفسي أهميّة في سبيل إقناع المخاطَب، ممّا يحيل الخطاب إلى ميدان الخطابة أكثر منه إلى الخطاب الحجاجيّ.

ومن المعلوم أنّه لا يكفي اعتبار دور هدف الحجاج فضلاً عن حصره في الإقناع، بل ينبغي الاعتناء بما هو أبعد، وذلك بما يعكسه على الخطاب في مستواه التركيبيّ. فقد «تردّد كثيراً بأنّ للحجاج علاقة بالخطاب بناء على هدفه الّذي يكمن في الإقناع، وإن كان هذا يصدق في بعض المواضع؛ إلاّ أنّه لا يطّرد، ولا يمكن عدّه صفة لازمة للحجاج، فالحجاج يهدف كثيراً إلى إثبات الدّعوى ودحض دعاوى الآخرين، بغضّ النّظر عن توليد الاقتناع، وإن كان الاقتناع قد يحصل بوصفه نتيجة له، ولكنّه نتيجة ليست مقصودة، أو مباشرة، بل نتيجة حتميّة تفرض ذاتها، ممّا يلزم عنه الالتفات إلى الحجاج في بنيته وتراكيبه الثقافة منطقيّة ولسانيّة»[1]، فلا يظلّ الإقناع هو الهدف الوحيد للخطاب الحجاجيّ، وإن كان جونسون (Johnson) يعدّه أبرز الأهداف الحجاجيّة. وعليه فإنّ «ممارسة الحجاج غائيّة، فهو يؤدّي بوضوح إلى تحقيق عدد من الأهداف المختلفة منها: الإقناع، والتبرير، والتّحقيق، وحفظ

(1) عبد المجيد، جميل، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص105.





الاعتقادات، وصنع القرار، وهلمّ جرّاً»[1]. فغايات الخطاب الحجاجيّ تتجاوز الإقناع، إذ لم يعُد الهدف الوحيد للخطاب الحجاجيّ.

وقد أدّى عدم كفاية المنطق الصّوريّ، أو حتّى المنطق الحديث في مقاربة الخطاب الحجاجيّ، أو تعريف الحجّة، أو تحديد سلامتها وصحّتها، إلى نتيجة تتمحور حول الصّوريّة ذاتها، ومفادها أنّ «قوبلت الصوريّة بتحدّيات لعقمها، ولعدم علاقتها بسياقات الخطاب الاجتماعيّة، ولا بكيف يفكر النّاس أو يتكلّمون أو يحاججون في الواقع، ولتمحّلها المعرفيّ في البحث عن لغة ذات صيغة كليّة متناسبة»[2]. وكان النّفور من الصّوريّة علّة كافية لعدم تطوّر الدّراسات الحجاجيّة، ممّا جعل الباحثين يفكّرون في تطوير أدواتهم لمقاربة الخطاب الحجاجيّ. وكان من نتائج ذلك أن انطلق التّطوير من إطار المنطق ذاته منذ بيرلمان (Perelman) وتولمين (Toulmin) ولكن بأفكار تنحو منحى العمليّة، وبأدوات تناسب الوقت المعاصر. فقد ردّ بيرلمان[3] إلى البلاغة اعتبارها بعد أن سيطرت عليها النّزعة الشّكليّة فترة من الزّمن من خلال الخطاب الحجاجيّ، بوصفه الخطاب الّذي يتحصّل به إقناع الآخرين أو

(1) Ralph H. Johnson, *Manifest Rationality: A pragmatic Theory Of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2000, p12.

(2) EEemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p190.

(3) Perelman, Ch& Tyteca L. Olbrecht, *The New Rhetoric, A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1969.

إذعانهم لما يتوخّى المخاطِب تحقيقه، وبهذا، كان الحجاج وسيلة إلى إعادة تجديد البلاغة. لذلك سمّى مشروعه بالبلاغة الجديدة. وقد عرض أدوات الإقناع المنطقيّة وشبه المنطقيّة، موسّعاً إطار المخاطَب إلى المخاطَب الكونيّ.

كما رفض تولمين[1] فكرة وجود قواعد كليّة لتقويم الحجاج، كما رفض أن تكون هذه القواعد مدعومة بالمنطق الصّوريّ؛ لأنّ مجال المنطق الصوريّ المعاصر ووظيفته أضيق من أن تخدم هذا الغرض. مؤكّداً أنّ هناك فرقاً جوهريّاً بين قواعد التقويم المتعلّقة بالحجاج كما يجري في الحياة العاديّة ومعايير الصّلاحيّة المنطقيّة المستثمرة في المنطق الصوريّ. وهو مقتنع بأنّ المعايير الصوريّة ليس لها علاقة بتقويم الحجاج كما يحدث في الممارسة. فإذا كان المنطق يعمل بوصفه أساساً لتقويم الحجج في الممارسة، فإنّه لا يمكن أن يظلّ علماً صوريّاً، أي إنّ توظيف المنطق في الحجاج ينأى به عن صفة الصوريّة. ولقد هاجم تولمين المناطقة، لأنّهم قرّروا، خطأً، بأنّ صلاحيّة الحجّة تعتمد على صورتها فقط، أمّا مادّة المقدّمات فليست ذات علاقة، غير عابئين لا بموضوع الحجاج، ولا بنوع المشكلات المراد حلّها. وهو يدعو هذه الرّؤية مفهوم الصلاحيّة الهندسيّ[2]. وبهذا فهو ينبذ الصوريّة،

(1) Toulmin, *The uses of Argument*, Cambridge university press, 2003.

(2) Eemeren and others, Fundamentals of Argumentation Theory, pp130-131.





معتقداً أنّ السّياق هو الفيصل في تحديد صلاحيّة الحجّة ومناسبتها من عدمه.

ومع تطوّر الدّراسات أصبح الاهتمام بظاهرة الخطاب الحجاجيّ همّاً مشتركاً بين المناطقة ومنظّري الحجاج. فظهرت الرّغبة عند بعض المناطقة بمختلف انتماءاتهم في توسيع اهتماماتهم بظاهرة الخطاب الحجاجيّ الذي أغفلوه منذ أمد، كما حاول بعض منظّري الحجاج أن يدرجوا بعض جوانب المنطق النّافعة في نظريّاتهم الحجاجيّة بطريقة أو بأخرى. وهذا قد يقود إلى اعتبار دراسة الحجاج بوصفه حقلاً مستقلاً بما تغنيه به حقول معرفيّة متعدّدة أخرى. وقد استقرّت بعض الفروقات بين الحجاج والمنطق في طريقته التّقليديّة إذ «يدرس منظّرو الحجاج الطّريقة الّتي يحدّد بها النّاس مواقفهم وكيفيّة الدّفاع عنها، في حين يميل المناطقة إلى التّركيز على الطّريقة الّتي يستخلصون بها النّتائج من المقدّمات»[1]. وينحو عندها المنطق إلى تجريد الخطاب الحجاجيّ ليعيد صياغته على هيئة قضايا منطقيّة، وذلك عبر عدد من الخطوات، أوّلها استبعاد أطراف الخطاب.

ولم تقف الدّراسات عند حدّ الدّراسات المنطقيّة، بل ظهرت دراسات تخلط المنطق مع غيره من أنظمة الخطاب الحجاجيّ أو مكوّناته، وذلك في ما يسمّى بالحجاج الحواريّ، ولكنّ هذه

(1) Ibid, p6.

الدّراسات لم تتجاوز الدّراسات الشّكليّة، إذ تجري في المنطق، إضافةً إلى اللّسانيّات؛ وعلى أيّ حال، «فهذه الدّراسات في كلا الحقلين محدودة جدّاً، إذ تتجه الدّراسات المنطقيّة في الحجاج الحواريّ إلى مبادئ الحجاج الصحيح فتعتدّ بمكوّنات تلك التعبيرات، أو بصورة أدقّ: منتجات الأفعال الكلاميّة، وعلاقاتها البينيّة، هذا من ناحية أولى. ومن ناحية أخرى، تتّجه الدّراسات اللّسانيّة للحجاج الحواريّ إلى التّركيز على صور التّعبيرات اللّسانيّة المستعملة في الحجاج، بهدف الكشف عن القواعد أو الشروط الّتي تميّز تعاقبات التّعبيرات اللّفظيّة المحكمة الّتي توجد في الحجاج، دون الاهتمام بصحّة الحجاج من عدمه»[1].

وبعد، فمن الواضح أنّه مهما اجتهدت تلك المقاربات، فلن تفضي إلى الإلمام المنشود بوصف الخطاب الحجاجيّ، ومعالجته المعالجة الحقّة الّتي تستخرج كلّ طاقاته. فالخطاب الحجاجيّ ليس أنساقاً مجرّدة فيصوغها المنطق الصوريّ، أو أثراً نفسيّاً فتحقّقه البلاغة، أو رؤىً نظريّة فتتبّعه الفلسفة، أو بنى لغويّة معزولة فتحلّله اللّسانيّات.

وقد فطن الباحثون لعدم جدوى المنطق الصوريّ في مقاربة الخطاب الحجاجيّ، لذلك اتّجهوا إلى ما يسمّى بالمنطق غير

(1) Arnold Gunther, *A set of concepts for the study of dialogic Argumentation* (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p175.





الصوريّ، و«منذ ظهور نصوص المنطق غير الصّوري في أوائل السبعينيّات، حلّ منهج جديد ومعتمد على السّياق لتحليل الحجّة محلّ الطرّق التقليديّة الّتي تغفل السّياق في تقييمها»[1]. لذلك، يرى رالف جونسون (Ralph Johnson) أمرين حول المنطق الصوريّ-الاستنتاجيّ، هما: «الأوّل: ينبغي أن يتّخذ المنطق الصوريّ-الاستنتاجيّ الحجاج باللّغة الطبيعيّة بؤرة له، والآخر: ينبغي أن يكون ذلك المنطق طبيعيّاً، في كلا الأمرين: في مقاربته: إذ ينبغي أن يستعمل اللّغة الطبيعيّة بدلاً من اللّغة الاصطناعيّة قدر الإمكان؛ وفي غرضه: إذ ينبغي أن يساعد على توسيع قدرته على الاستدلال بصورة أفضل، فهذا ما يتوقّعه النّاس طبيعيّاً»[2].

بهذا، يبدو أنّها قد تطوّرت رؤية الباحثين للحجّة وتبدّلت، فلم تعد تركيباً خطيّاً في نظرهم بقدر ما أصبحت مكوّناً حواريّاً. وكانت أحدث الرّؤى وأبرزها هي رؤية الحجاج من منظور تداوليّ، وقد مثّل هذا التحوّل فاصلاً مهمّاً في مقاربتها، وبالتّالي في تحديث المنهج وتطوير أدواته[3]. ولكنّ مقاربة الحجّة وحدها تظلّ قاصرة، فمن المؤكّد أنّ الخطاب كليّ، والتّنقيب في الجزئيّات المفردة لا يفضي إلى كشف الكليّات المجتمعة. وبما أنّ الخطاب الحجاجيّ كلّ متكامل، فإنّه يستدعي مقاربة تمتلك

(1) Louise Cummings, *Pragmatics, A Multidisciplinary perspective*, p186.

(2) Ralph H. Johnson, *Logic Naturalized*, Recovering A Tradition, p46.

(3) Ralph H. Johnson, *Manifest Rationality*, p143.

الأدوات الّتي يمكن أن تحيط بمكوّناته في تشاكلها وتكاملها، وتعتدّ بصورته ومادّته في آن واحد.

### 2.2.3 المقاربة المؤتلفة

هناك مقاربات تبيّنت عجز المعالجات الصّوريّة، وأدركت قصورها، فعدلت عن منهجها وتوخّت تجاوزها، وإن كانت انطلقت من فكرتها، أي بتوظيف الأبعاد التّداوليّة في التّعامل مع الخطاب الحجاجيّ، فمنها ما اكتفى بجانب واحد، ومنها ما جمع بين عدّة جوانب. وكان ديكرو وأنسكومبر (Ducrot and Anscombre) ممّن قاربوا الخطاب الحجاجيّ من جانب واحد، فقد أوليا اللّسانيّات أهميّة في أعمالهما في ما عُرف بالتّداوليّات المدمجة، مستشهدين بالسّلالم الحجاجيّة، بوصف كلّ صيغة لغويّة تنطوي على جانب حجاجيّ في بنية اللّغة ذاتها، وقد ركّزا على وصف المؤشّرات اللسانيّة في الخطاب الحجاجيّ اتّكاء على التّسليم بأنّ للّغة وظيفة حجاجيّة، ومبرزين تلك الرّوابط الّتي تؤالف بين حجج متفاوتة في قوّتها لتقود المخاطَب ضمنيّاً إلى نتيجة معيّنة. وقد فحصا في بادئ الأمر الرّوابط التعليليّة والسّببيّة الّتي تقود إلى النّتيجة تقدّميّاً؛ أي تنتقل من الحجج إلى النّتيجة مثل (لأنّ) (إذن)، ثمّ وسّعا فحصهما للأدوات اللّسانيّة ليدرجا تلك الأدوات الّتي تفيد الاستدراك أو الإضراب مثل (لكن) (بل). كما تنبّها في مرحلة لاحقة إلى دور بعض الألفاظ المعجميّة في تحديد النّتيجة وتوجيهها مثل (تقريباً) (بالكاد) (قليلاً)، بل قد طوّرا هذا التوجّه فأصبحت القيمة الحجاجيّة عندهما موجودة في الملفوظ





حتّى دون عوامل حجاجيّة اتّكاءً على «المواضع» الّتي يستحضرها طرفا الخطاب الحجاجيّ عند التلفّظ به. وامتدّ بهما الفحص ليتوصّلا إلى ما عُرف بتعدّد الأصوات، حتّى لو كان الخطاب ملفوظاً واحداً، فمثلاً ينطوي الإثبات ضمناً على نفي، كما يجري العكس. وهذا لا يحدث إلاّ إذا كان هناك ذاتان متقابلتان حول قضيّة واحدة. وعليه فهما «لا يعتبران الحجاج نمطاً معيّناً للنّشاط الذّهنيّ، ولكنّه خصيصة قارّة لاستعمال اللّغة»[1]. ونلحظ أنّهما ينطلقان من تحليل المنطوق اللغويّ البحت ليرتدّا إلى اعتبار المفهوم في الخطاب الحجاجيّ.

ومع استمرار الجهود البحثيّة، برزت محاولة جديرة بالاعتبار، يمكن أن نطلق عليها المقاربة الاقترانيّة، إذ يعدّ الثّنائيّ إيميرين وجروتندورست (Emeren &Grootendorst)[2]، من أوائل من قارب الحجاج تداوليّاً بالجمع بين مكوّنين هما: اللّسانيّات والمنطق. وبجمع هذين المكوّنين، غدا واضحاً أنّ «التّداوليّات-الحواريّة هي نظريّة للخطاب الحجاجيّ أساساً، وليست نظريّة للمنطق»[3]. وقد تبلورت مقاربتهما أكثر بتوظيف نظريّة الأفعال الكلاميّة كما وردت عند مؤسّسيها أوستين وسيرل، وكذلك منطق

(1) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p315.

(2) Eemeren& Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Foris Publications, Holland, 1984.

(3) Frans Eemeren and Rob Grootendorst, *Developments in Argumentation Theory* (in) Van Benthem (Edit), Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p15.

المعنى في الخطاب العاديّ كما ورد عند جرايس وقد «توخّيا الجمع بين النّظرات اللّسانيّة بدراسة استعمال اللّغة والنّظرات المنطقيّة بدراسة الحوار النّقديّ، واختارا لمنهجهما الحجاجيّ توجّهاً تداوليّاً-حواريّاً، إذ يحيل «التّداوليّ» على الشقّ اللّسانيّ، في حين يحيل «الحواريّ» على الشقّ الفلسفيّ»[1]. من سمات قواعد التّداوليّات-الحواريّة أنّها «مرتبطة بالمناقشات العاديّة في اللّغة اليوميّة. ويتّسع مداها ليُغطّي كلّ جوانب المناقشة المهمّة، شاملة علاقات الاستنتاج المنطقيّ بين المقدّمات والنّتائج. كما تغطّي كلّ الأفعال الكلاميّة المنجزة في كلّ مراحل الخطاب الّذي يتوخّى حلّ اختلاف الرّأي»[2].

كانت كثير من الأسس الفكريّة لمقاربتهما قد استقرّت قبل أن يوليا عنايتهما دراسة الحجاج تداوليّاً. ومردّ ذلك إلى عمل بيرلمان، فهو الّذي أعاد اعتبار أهميّة المقاربة التداوليّة للحجّة، بالنّظر إليها سياقيّاً ضمن عمليّة الحجاج الواسعة، بدلاً من اعتبارها مجرّد مكوّن تجريديّ، وكذلك أدركا أهميّة المحاجّ في هذه العمليّة. و«على أيّ حال، فإنّ ما تمّ تطويره إلى الآن، هو نظريّة هذا الحجاج. فبالإضافة إلى شرح تداوليّات الحجاج، يجب أن تكون هذه النّظريّة متّسقة مع نظريّات التّداوليّات اللّسانيّة البارزة.

(1) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p274.

(2) Frans Eemeren and Rob Grootendorst, *Developments in Argumentation Theory* (in) Van Benthem (Edit), Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p16.





وقد أرضتهما نظريّة الأفعال الكلاميّة بوصفها تحقّق متطلّبات نظريّة الحجاج»[1]. فقد عدّ هذان اللّسانيّان إغفال الرّؤى المنبثقة من الحوار، أي من المنطق، ومن التّداوليّات اللّسانيّة، بمثابة عائق يحول دون تطوير أيّ نظريّة سليمة وعميقة للحجاج.

ومع هذه الجهود الحثيثة، إلاّ أنّه قد تبيّن أنّ هذه الأعمال قد انطوت على بعض القصور، وقد يكون مردّ ذلك إمّا غاية الباحث، وإمّا موضع تركيزه. ومن أهمّ مظاهر القصور مظهران:

- التّركيز الجزئيّ؛ أي التّركيز على مكوّن من مكوّنات الخطاب الحجاجيّ فحسب، مثل الحجّة.
- الاكتفاء بمعالجة المستوى التّعبيري دون المستوى التّفكيريّ.

بهذا تظلّ هذه الأعمال قاصرة عن متطلّبات الإحاطة والشّمول بأبعاد ظاهرة الخطاب الحجاجيّ لما تغفله من أبعاد تداوليّة تسهم في إنتاج الخطاب الحجاجيّ، وتنظيمه.

### 3.3 عمليّة التّقديم

ينطوي التّاريخ على كثير من الإستراتيجيّات الّتي يُظنّ أنّها كفيلة بحلّ الاختلافات. وقد تنوّعت معارضات المنطق الصّوري، بل تفاوتت «أمّا عن المعارضة لمنطق أرسطو فقد اتّخذت أشكالاً متعدّدة تتّفق جميعها على غاية واحدة وهي معارضة المنطق، لكنّها تختلف في الدّافع وراء معارضتها له، ولعلّ [...] أقواها من

(1) Louise Cummings, *Pragmatics, A Multidisciplinary perspective*, p173.

النّاحية العمليّة تلك المحاولات النّقديّة في المعارضة الّتي إن رفضت قدّمت الأسباب وتجاوزت ذلك إلى تقديم البديل عن المنطق الأرسطيّ المتّفق مع الإسلام أو على الأقلّ مع رؤاها الخاصّة للإسلام. وتحت هذا النّوع [...] من أشكال المعارضة يمكن أن نضع ابن تيميّة»[1]. ونشير مرّة أخرى إلى أنّ ابن تيميّة قد انتهى في تقويم الاختلاف إلى تحديد المنطق الصّوريّ عمدةً لاختلاف المتناظرين، بل انتهى به نظره الفاحص في المنطق ذاته إلى تحديد أصل الفساد، فكانت فكرة الكلّيّ النّاتج عن مبدإ النّظر العقليّ هي ذلك الأصل؛ إذ أسّس العمل به اختلافات متنوّعة، وتحديداً الاختلافات الفكريّة الّتي استتبعت الاختلافات التّعبيريّة.

من ناحية قيميّة أخرى، يمكن أن نجد تفسيراً داعماً لمحاولة ابن تيميّة الإصلاحيّة لمنطق الخطاب الحجاجيّ، عندما يبدو أنّه قد اعتبر إعمال الأصل المنقول (المنطق الصّوريّ) في مجاله التّداوليّ تهديداً لوجهه[2]، بعد أن تحقّق من شناعة نتائجه، ممّا كان له دافعاً

---

(1) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيميّة، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص ص18-19.

(2) الوجه رمز للقيمة الاجتماعيّة، وقد شاع استعماله في الثّقافة العربيّة، إلاّ أنّ الوجه برز بوصفه قيمة تواصليّة منذ استعمله (Erving Goffman) عام 1967م، وقد أسّس عليه براون وليفنسون (Brown and Levinson) عام 1978م نظريّة التّأدّب، وفرّعا عليه عدداً من إستراتيجيّات الخطاب اللّسانيّة. انظر،

Penelope Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness: some universals in language usage*, Cambridge University Press, UK, 1978.

ولا يقتصر تهديد الوجه على ذات ابن تيميّة هنا، وإن بوصفه عالماً، لكنّ تهديد الوجه الّذي عنيناه يتجاوز إلى ما اعتدّ به ابن تيميّة من أبعاد، منها أبعاد الوجود بعامّة، والثّقافة بخاصّة، بما تضمّن من مرجعيّة، وما يوليه هو من عناية المحلّل إليها في الفصل الثّاني (الأصول النّظريّة).





في محاولته النّقديّة. وبهذا، تعدّى أثر المنطق الصّوريّ الاختلاف النّاشيء في الفكر إلى أبعاد أخرى. فلم يقتصر إعمال المنطق الصّوري على «عدم فهم فكرة الإنسان، أو رفضها، بل تكمن الخطورة على المتواصلين في ضياع وجوههم [قيمتهم]، أو النّفي من الجماعة، أو حتّى في التّصعيد الّذي قد يرقى إلى الصّراع اللّفظيّ أو غير اللّفظيّ»[1]. وهذا بالضّبط ما آل إليه حال كثير ممّن نسجو خطاباتهم الحجاجيّة عليه، وهو الحال الّذي تنبّه إليه ابن تيميّة وأدرك نتائجه.

ونتيجة لذلك، يمكن أن يُقال أنّ ابن تيميّة قد انتهض لحفظ وجهه بطرح مشروعه الإصلاحيّ طرحاً منهجيّاً، إذ حدّد موقفاً مجمَلاً بخطوتين متعاكستين، هما: **الأولى**، هي رفضه العمل بذلك الأصل؛ **الأخرى**، هي إبداعه لأصل تداوليّ بديل. فكان أصل التّعيين هو أصل السّداد الّذي ينطلق منه. وبهذا، فقد ارتضى أن يشترك في لعبة مع غيره بوصفه فاعلاً، ونوى أن يتقدّم لممارستها. ومن المحاسن أنّ «لعبة الفعل ليست ذات نظام مغلق، أو محكومة بقواعد صارمة مثل لعبة الشّطرنج، ولكنّها مفتوحة ومرنة، فهي وسط بين الانضباط والاضطراب، ونشاط بين التّقنين والإبداع، كما أنّها لا تأخذ في الحسبان التّعميمات والانتظامات

---

(1) Lewis H. Malamed, Disagreement (How to disagree agreeably) in Speech Acts Performance. Theortical, empirical and methodological issues, Alicia Martinez-Flor and Esther Uso-Juan (Edit), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Holland, 2010, pp199-200.

فحسب، بل تسمح بحريّة الشّخص في الاختيار»[1]، وهذا ما يتّفق مع شخصيّة ابن تيميّة ونزوعه نحو التّفاعل، إذ «نلمس هذا الحرص على تحقيق حريّته أوّلاً، بصيانة استقلاليّته الفكريّة، حيث اجتهد في أن يؤسّس له مذهباً شموليّاً خاصّاً به، على أسسٍ نقديّة صارمة، تميّز به على غيره»[2]. ونلمس هذا في أعماله الحجاجيّة حول المنطق سواء في أعماله المستقلّة مثل نقض المنطق، والردّ على المنطقيّين، أو في أقواله المتفرّقة، بل الكثيرة المتناثرة في بطون أعماله الأخرى.

سلك ابن تيميّة طريقاً يعتقد أنّها ستضمن تحقيق غايته؛ إذ باشر وجه الإستراتيجيّة الآخر (عمليّة التّقديم) انطلاقاً من وجهها الأوّل (عمليّة التّقويم) وذلك بأن ذهب في وجهة معاكسة، وببناء مغاير. فإن كان انتهى به التّقويم إلى تحديد رأس الزّوبعة الاختلافيّة (الكلّيّ) بوصفه نتيجة النّظر المنطقيّ، فإنّ الكلّيّ سيكون منطلق فعله التّناظريّ في التّقديم، ولكن بدحض فكرته؛ لينشئ على أنقاضه معمار مقترحه المنطقيّ. وهنا «تميّز الإستراتيجيّات من الأفعال. ويغدو هذا مهمّاً عندما نعمل الفكر في الألعاب المرنة أو التعاقبيّة. فالإستراتيجيات تدلّ الفاعلين على ما ينبغي عليهم فعله في كلّ موقف في اللّعبة بالتّعويل على خلفيّتهم المعرفيّة، مع تمثيل ذلك بدوالّ متسلسلة عمّا حصل في السّابق (التّاريخ) في إطار

(1) Edda Weigand, *Argumentation.The Mixed Game*, argumentation, Springer, the Netherlands, 2006, V 20, p72.

(2) أنور خالد الزّعبيّ، واقعيّة ابن تيميّة؛ مسألة المعرفة والمنهج، ص68.





الفعل»[1]. وبما أنّ التقديم هو الوجه الآخر للإستراتيجيّة، فإنّه «ينبغي الإفصاح عن الإستراتيجيّة بعناية وبكلمات واضحة، فالكلمات لها معان، والمعاني مهمّة في الإستراتيجيّة»[2]. «وذلك بتعيين غاياتها، وطرقها، ووسائلها، والتّبرير لأسبابها؛ لأنّ التّواصل يؤثّر في فهم التّابعين لها وتوظيفهم إيّاها»[3]. وباستدعاء مكوّنات الإستراتيجيّة الثّلاثة، يتبدّى لنا بأنّ ابن تيميّة قد مارس خطابه عبرها في عمليّة التّقديم:

### 3.3.1 غاية التّقديم

تتحدّد غاية عمليّة التّقديم في إستراتيجيّة الحجاج عند ابن تيميّة في «ما يحصل به **فصل الخطاب**، وبيان الخطأ من الصّواب»[4]. «لأنّه يفتح باب معرفة الحقّ»[5].

### 3.3.2 تصوّر التّقديم

بما أنّ غاية ابن تيميّة هي «**فصل الخطاب**» فإنّه يتوفّر بوصفه فاعلاً على تصوّر واضح لكيفيّة تحقيق تلك الغاية طبقاً لوسائله المتوافرة. فالتّصوّر يقع في خانة وسطى ضمن مكوّنات منطق

(1) Anton Benz and others, *An introduction to Game Theory for Linguistics* (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p9.

(2) Harry R. Yarger, *Strategy and the national Security Professional*, p135.

(3) Ibid, p148.

(4) ابن تيميّة، الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح، ص98.

(5) ابن تيميّة، الرّد على المنطقيين، ص46.

الإستراتيجيّة بين الغاية والوسائل؛ إذ «تربط التّصوّرات الإستراتيجيّة الوسائل بالأهداف، وذلك بتعيين من سيفعل، ماذا، وأين، ومتى، ولماذا، لتوضيح كيف يمكن أن يُحقّق الهدف»[1]، ولم يكن التّصوّر الّذي يمكن أن يحقق الغاية إلاّ ذلك التّصوّر الّذي يلائم البيئة الخلافيّة. ومن شروط الملاءمة، في حالة ابن تيميّة هذه، أن يكون التصوّر منعكساً عن إستراتيجيّات خصومه الّتي استعملوها. وقد قال خصومه كلاماً، وحرّروا رسائل، ودوّنوا كتباً؛ ممّا يعني أنّه كان بإزاء خطاب قبليّ، انعكس على تحديد تصوّره هو، ليغدو الخطاب هو أفضل التّصوّرات.

### 3.3.3 وسائل التقديم

لوسائل الخطاب الحجاجيّ منظوران: منظور نازل عند تصوّر الخطاب، ومنظور صاعد عند إنتاجه. ويتولّد من كلّ منظور مستوى يحدّد لها موقعها في نظام منطق إستراتيجيّة الخطاب، فتحتلّ عند تصوّر الخطاب أدنى مكوّناته تجريداً، ولكنّها تحتلّ عند إنتاجه أعلاها تجسيداً. واستحضار الوسائل ذهنيّاً بالانطلاق منها صعوداً نحو غاية الخطاب سينعكس على إبداع مكوّن الإستراتيجيّة الثّاني (التّصوّر) لما تتمتّع به من صفة تجسيديّة فتغنيه، إذ «تحدّد الموارد (الوسائل) في صياغة الإستراتيجيّة نوع الوسائل ومستوياتها الضّروريّة لدعم تصوّرات الإستراتيجيّة. ويمكن أن تكون الموارد

(1) Harry R. Yarger, *Strategy and the national Security Professional*, p140.





في الإستراتيجيّة محسوسة أو غير محسوسة»[1]، وتصوّر ابن تيميّة للخطاب الحجاجيّ بوصفه التّصوّر الأنجع، يستدعي إدراك وسائله الّتي لا يقوم إلاّ بها. فوسائله هي: البُعد الإنسانيّ، والنّظام اللّغويّ، ومنطق الخطاب، ومحدّدات الزّمان والمكان.

ويُعدّ البعد الإنسانيّ أعلاها حتى لو لم يمثّله إلاّ طرفا الخطاب في حدّه الأدنى، فهو وسيلة يجب حضورها في إنتاج الخطاب الحجاجيّ فلا خطاب دونه. وأوّل أشخاصه، بل أهمّها هو ابن تيميّة ذاته بوصفه محاجّاً بما ينطوي عليه تكوينه من أمشاج، وكذلك مخاطَبيه باختلاف طرائقهم، وتعدّد مشاربهم، وتنوّع حقولهم، مع اعتبار ما كان في أزمان معروفة ومناسبات مشهودة، توزّعت بين الأقطار، وجرت بين الأمصار. ولا يغيب دور اللّغة الطّبيعيّة، وتحديداً اللّغة العربيّة بوصفها نظام الخطاب أو وسيلته الرّئيسة الّتي جسّد بها أعماله وتجلّى بها خطابه، مثلما كانت مرجعيّة الحكم على ألفاظهم وتعبيراتهم. أمّا منوال الخطاب، فلم يكن إلاّ منطقه الّذي انبنى به خطابه الحجاجيّ، والمنطق وإن كان آلة ليست مرئيّة، إلاّ إنّها مشهودة الآثار، فلا خطاب دون منطق ينظمه.

وتفضي مجموع هذه المكوّنات الثّلاثة إلى القول بأنّ إستراتيجيّة الحجاج تنتج خطاباً نسمّيه الخطاب الحجاجيّ بوصفه البيّنة على ذلك التّصوّر الّذي لا ندركه دون أن يصدّقه عمليّاً

(1) Ibid, p144.

"فالتّصوّر الصّحيح: اهتداء، والدّليل الّذي يبيّن التّصديق بذلك التّصوّر: بيّنات"[1]. والخطاب الحجاجيّ ثمرة لعمل يقوم بقدرة في ذهن صاحبه، نسمّيها بالقدرة (الكفاءة) الحجاجيّة. وتختلف هذه القدرة من إنسان إلى آخر. وقد جذب تعقيدها، وتنوّع وظائفها بعض الدّراسات في محاولة لتفسيرها، والوقوف على مكوّناتها، وطريقة اشتغالها. فقد تكوّنت وفق إحدى الدّراسات[2] من خمسة أبعاد هي: الوسيلة، البعد المنطقيّ، بعد المهارة، بُعد الصّلاحيّة، والبُعد العاطفيّ. فيتضمّن بُعد الوسيلة الموادّ ذات العلاقة بثمرة الحجّة مثل: من ربح الحجاج، ومن غيّر، ومن تغيّر. ويتضمّن البُعد المنطقيّ منطق المحاجّ العامّ، بالإضافة إلى قبول الحجج، وعلاقاتها، وكفايتها، وانسجامها. ويتضمّن بُعد المهارة فعاليّة التّواصل، تجنّب الدّفاعيّة، حلّ النّزاع، والتّعامل مع الأمور العاطفيّة. ويتضمّن بُعد الصّلاحيّة الاتّصاف بالإنصاف، وبالحزم في غير تجنّ، الصّدق، التّفتّح، تجنّب الهجوم الشّخصيّ، إظهار الاهتمام بالمحاجّ الآخر، الحساسيّة لمتغيّرات الموقف مثل: الوقت، المكان، والعلاقة. يتضمّن البُعد العاطفيّ طبيعة حافز المحاجّ للحجاج ودرجته. وقد اختزلها الباحثون إلى بُعدين اثنين هما: بُعد الفعّاليّة، وبُعد الصّلاحيّة. إلاّ أنّ الملاحظ على هذه الدّراسات أنّها ركّزت على الإطار التّعامليّ وآدابه، أكثر

(1) ابن تيميّة، كتاب النبوات، ص643.

(2) Robert Trapp& Others, *Measuring Argumentative Competence* (in) Eemeren (Edit) Argumentation, Across the Lines of Discipline, Foris Publications, Holland, 1986, p253-261.





من تركيزها على مادّة الحجاج وصورته وكيفيّة بنائه؛ أي لم تكد تلتفت هذه الدّراسة إلى لغة الخطاب أو منطقه، فضلاً عن أن تقترح تكييفاً لهما يتلاءم مع طبيعة الخطاب الحجاجيّ.

وجماع الأمر أنّ ابن تيميّة قد مارس فعلاً ما نسمّيه فعل الحجاج. وذلك يجعلنا نلتفت إلى كيفيّة بناء خطاب الحجاج؛ إذ يتطلّب بناء الخطاب الحجاجيّ شيئين: **أحدهما قارّ والآخر متحرّك**. فالقارّ هو موادّه الّتي ينبني بها، أمّا المتحرّك فهو الفعل الّذي يبنيها، وهو خطوات وفعّاليات متوالية. فلنبدأ بموادّ الخطاب الحجاجيّ أو بُناه.

## 4.3 بُنى الخطاب الحجاجي

يتحدّد تركيب الخطاب الحجاجيّ بمادّتين اثنتين رئيستين، وهما: الدّعوى والحجّة. فلا يمكن أن يوصف خطاب بأنّه حجاجيّ، ما لم يُبنَ بهاتين المادّتين بوصفهما بنيتين حجاجيّتين. وهذا لن يتمّ إلاّ بتفاعل خارجيّ، وتفاعل داخليّ. فالتّفاعل الخارجيّ هو تفاعل بين طرفي الخطاب، أمّا التّفاعل الدّاخليّ فهو التّفاعل بين هاتين البنيتين. ونكتفي في البدء بأن نعرض بإيجاز لكلّ بنية.

### 1.4.3 الدّعوى

لا تنحصر وظيفة اللّغة في الخطاب عند وصف الواقع "بل تعبّر كذلك عن مواقف المتكلّم الّذي يحوّل الواقع عوض أن

يكتفي به»[1]. وتعدّ الدّعوى مكوّناً لغويّاً يعبّر به المتكلّم عن مواقفه؛ إذ تبرز قيمتها وتتّخذ صفتها الدّعْويّة عند استعمالها في موقف اختلافيّ. فيوصف الكلام بأنّه دعوى، ويوصف المتكلّم بأنّه مدّعٍ، وذلك نتيجة لما يستتبعه الموقف الّذي يتطلّب وصفاً يلائمه «وهذا كما أنّا في اصطلاحاتنا النّظريّة نحتاج إلى تبديل الأسامي على شيء واحد عند تبدّل اعتباراته، كما أنّا نسمّي العلم التّصديقيّ الّذي هو نسبةٌ بين مفردين: «دعوى»، إذ تحدّى به المتحدّي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة خصم؛ وإن لم يكن في مقابلة خصم سمّيناه قضيّة»[2]، فبالرّغم من أنّ المسمّى (العلم التّصديقيّ) هو واحد، إلاّ أنّ التّسميات مختلفة طبقاً لما يستدعيه السّياق؛ فإحدى التّسميتين (الدّعوى) باعتبار تركيبه **المستعمل**، في حين أنّ التّسمية الأخرى (القضيّة) باعتبار تركيبه **المهمل**، فالاستعمال في سياق ملائم كان بعداً زائداً على التّركيب ممّا أفضى إلى زيادة في المعنى فاقتضى اسماً مختلفاً. لذلك يمكن وصف الدّعوى بأنّها «قضيّة تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدّليل، أو إظهاره بالتّنبيه، والقاصد والمتصدّي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يُسمّى مدّعياً»[3].

(1) حسّان الباهي، **اللّغة والمنطق: بحث في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م، ص ص120-121.

(2) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ص77.

(3) التّهانويّ، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، وضع حواشيه أحمد حسن بسبج، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1418هـ-1998م، المجلّد الثّاني، ص143.





وتعدّ الدّعوى هي البنية الأساسيّة الّتي يُفتتح بها الخطاب الحجاجيّ، كما أنّها هي النّتيجة الّتي يتوخّى المستدلّ أن يثبتها أو يبطلها. لذلك فإنّ الدّعوى هي مصدر اعتزاز أو استفزاز. فهي مصدر اعتزاز المخاطِب، ممّا يحمّله مسؤوليّة دعمها ويلزمه بأن يتصدّى بإثباتها. كما أنّها مصدر استفزاز الخصم عندما يستفزّه غيره للتّصدّي له بإبطالها.

### 3.4.1.1 استخلاص الدّعوى

دقّق ابن تيميّة نظره في أعمال المناطقة باستعراضها استعراضاً مكّنه من الوقوف على دعاواهم، بأن محّص أقوالهم، وخبر أفعالهم. فخلص إلى أهمّ الدّعاوى، فاستخلصها ورتّبها. ونحن نحدس بأنّ استخلاصها وترتيبها كان وفق معايير استلزمتها طبيعة الخطابات الحجاجيّة، يمكن إيجازها في ما يلي:

### 3.4.1.2 معايير استخلاص الدعوى

يُعين استحضار ممارسة الحجاج على استخلاص معايير تسهم في تصنيف الدّعاوى، وليست غاية التّصنيف متوقّفة عند الدّعاوى، بل ينبني على تصنيفها تصنيف آخر يتعلّق بتحديد الفعل الكلاميّ. كما أنّ صنف الدّعوى ينعكس على قوّة الخطاب الحجاجيّة، فالتّفاوت في أصناف الدّعاوى يفضي إلى التّفاوت في مشروعيّة الخطاب الحجاجيّ وقوّته.

### 3.4.1.2.1 معيار البيان

هو معيار تصنيف الدّعوى حسب دلالة الخطاب عليها، وذلك

إمّا ببيان المدّعي، وإما بما يفهمه غيره. وينتج عن هذا المعيار نوعان من الدّعاوى، هما: الدّعوى المنطوقة، والدّعوى المفهومة.

**الدّعوى المنطوقة**: وهي الدّعوى الّتي تلفّظ بها المدّعي صراحة في خطابه بوصفها دعوى. مثل قول ابن تيميّة: «فإنّي كنت دائماً أعلم أنّ «المنطق اليونانيّ» لا يحتاج إليه الذّكيّ ولا ينتفع به البليد»[1]، لذلك طالما استحضرها الباحثون بوصفها دليلاً بيّناً على موقف ابن تيميّة من المنطق، وما كانوا ليستحضروها لو لم تكن منطوقة وصريحة.

**الدّعوى المفهومة**: هي الدّعوى الّتي يفهمها طرف الخطاب الآخر بتأويله إيّاها على أنّها دعوى، بالرّغم من عدم تصريح المدّعي بها. مثل دعوى المناطقة: أنّ «الحدّ يفيد تصوّر الأشياء»[2] الّتي استلزمها ابن تيميّة عن دعوى أخرى، هي: «إنّ التّصوّر لا يُنال إلاّ بالحدّ»[3]. وقد استلزمها أو فهمها وهو متيقّن منها، استناداً إلى مشيرات سياقيّة مقاليّة وحاليّة، وذلك بدلالة تركيبها (القصر) وباستحضار قائلها (المناطقة) فصاغها دعوىً، بل عمل على دحضها. وفَهْمُ هذا النّوع من الدّعاوى أو استلزامه ممّا يختلف في إدراكه النّاس؛ إذ يعتمد على امتلاك مؤهّلات كثيرة، وإعمال أبعاد متنوّعة قد يتفاوتون فيها. ومردّ التّفاوت أنّ «العلاقة بين المنطوق والمقتضى لا تتمّ وفق المحتوى القضويّ المعبّر عنه،

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص45.
(2) ابن تيميّة، الفتاوى، ص88.
(3) المرجع نفسه، ص84.





بل حسب الوضع الّذي تبني من خلاله القول. فإذا كان المنطوق يتوقّف على المتكلّم، فإنّ الاقتضاء مسؤوليّة يتقاسمها المتكلّم والمخاطَب معاً. وعليه فالاقتضاءات تجمع بين المنطوق والمقتضى»[1] لذلك، قد يقود عدم التّثبّت في تحديد دعوىً ما إلى نتائج غير مرغوبة.

### 2.2.1.4.3. معيار العيان

وهو معيار تصنيف الدّعوى حسب تحقّقها أو حضورها عياناً في الخطاب، بغضّ النّظر عمّا إذا كانت منطوقة أو مفهومة. وينتج عن هذا المعيار نوعان من الدّعاوى، هما: الدّعوى المتحقّقة، والدّعوى المُفترَضة.

**الدّعوى المتحققة**: هي الدّعوى الّتي دلّ عليها خطاب المدّعي وتيقّن طرف الخطاب الآخر من أنّ المدّعي يقصدها إمّا منطوقة وإما مفهومة، ليتمكّن من تحديد موقفه منها إمّا بالقبول والموافقة وإما بالرّدّ والاعتراض عليها، وبناء خطابه الحجاجيّ بتوظيفها. ويتداخل هذا النّوع من الدّعاوى مع ثمرة معيار البيان، ولكنّه تداخل أوّليّ أو مجرّد منطلق للتّجاوز، وليس للاكتفاء بثمرته. مثل قول ابن تيميّة: «كلّ ما يسمّونه «تصوّراً» يمكن جعله «تصديقاً»»[2] فهي دعوىً منطوقة.

**الدّعوى المفترضة**: هي الدّعوى الّتي يفترضها المخاطَب اتّكاء

(1) حسّان الباهي، اللّغة والمنطق، ص124.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص401.

على توظيف عدد من الأبعاد التّداوليّة من معرفة بالمدّعي أو خلفيّة عن السّياق، ممّا يمكّنه من بناء خطابه الحجاجيّ بتوظيفها. مثلما افترض ابن تيميّة دعوى المناطقة، وكأنّهم قد تلفّظوا بها حقيقةً: «فإن قالوا: نحن لا نقول إنّ النّاس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيّين، بل إلى المعاني الّتي تُوزَن بها العلوم»(1) ممّا ترتّب عليه ردّه: «قيل لا ريب أنّ المجهول لا يُعرَف إلاّ بالمعلومات، والنّاس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه»(2).

### 3.2.1.4.3 معيار البنيان

هو المعيار الّذي تنعقد به العلاقات بين الدّعاوى في صورة هرميّة لتتدرّج في طبقات تتدنّى من الأعلى نحو الأدنى أو تتعلّى من الأدنى نحو الأعلى. وينتج عنه نوعان من الدّعاوى: الدّعوى الرّئيسة أو الكلّيّة، والدّعوى الجزئيّة أو الفرعيّة الّتي تندرج دونها.

**الدّعوى الكلّيّة**: وهي الدّعوى المؤسّسة الّتي يطرح فيها المدّعي رؤيته العامّة. مثل قول المناطقة: «إنّ القياس أو البرهان يفيد العلم بالتّصديقات»(3)، فقد تتضمّن دعاوى متفرّعة عليها (أدناه)، وإلاّ لما اكتسبت وصفها بالكلّيّة. لذلك أولى ابن تيميّة دحض هذه الدّعوى قسطاً كبيراً من كتبه المنطقيّة، خصوصاً كتبه الرّدّ على المنطقيّين، ونقض المنطق، والمنطق (الكتاب التّاسع من

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص172.
(2) المرجع نفسه، ص172.
(3) المرجع نفسه، ص206.





كتب الفتاوى) لما تفرّع منها من دعاوى فرعيّة كثيرة ممّا لزم عنه الرّدّ عليها بدعاوى مقوّضة.

**الدّعوى الجزئيّة**: هي الدّعوى الّتي تؤلّف مع غيرها من الدّعاوى دعوى كلّيّة، مثل «دعوى من يدّعي من المنطقيّين وأتباعهم: إنّ اليقين إنّما يحصل بقياس الشّمول دون قياس التّمثيل»(1)، فهي دعوى متفرّعة من الدّعوى الكلّيّة (أعلاه).

ويتطلّب تحديد العلاقة بينهما أن يكون المخاطَب أو الباحث مؤهّلاً لإيجاد العلاقة بين الدّعوى الكلّيّة والدّعوى أو الدّعاوى الفرعيّة، وأن يمتلك القدرة لتتبّعها. ولتوفّر ابن تيميّة على ذلك، فقد تصدّى لتلك الدّعاوى الجزئيّة بأن عمل على دحضها، ليس من أجل دحضها فحسب، بل لأنّ دحض الدّعوى الكلّيّة لا يتمّ دون إتمام هذه الخطوة الحجاجيّة. ولا يغيب عن البال، أنّ الدّعوى قد تصنّف على أنّها دعوى كلّيّة في سياق، وتُصنّف على أنّها دعوى فرعيّة في سياق آخر. كما قد يحدث العكس أيضاً.

### 4.2.1.4.3 معيار البرهان

هو المعيار الّذي يحدّد طبيعة قضيّة الدّعوى الوجوديّة انطلاقاً من أنّ «الإيجاب والسّلب قيمتان منطقيّتان تتّصلان "بالوجود" في علاقته بالأشياء في الكون الخارجيّ»(2). وينتج عن هذا المعيار نوعان من الدّعاوى: الدّعوى الموجبة، والدّعوى السّالبة.

(1) المرجع نفسه، ص234.
(2) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدّلالة «دراسة نحوية تداولية»، جامعة منوبة، كلّيّة الآداب، تونس، 2001م، ص482.

**الدّعوى الموجبة**: وهي الدّعوى المُثبتة. مثل: «المحقّقون من النّظّار يعلمون أنّ الحدّ فائدته «التّمييز بين المحدود وغيره»[1] فالإيجاب متعلّق بالمحتوى القضويّ (فائدة الحدّ).

**الدّعوى السّالبة**: وهي الدّعوى المنفيّة، مثل: «وإثبات الصّانع والنّبوات ليس موقوفاً على الأقيسة»[2]. فالسّلب هو سلب المحتوى القضويّ (إيقاف الإثبات على الأقيسة).

### 5.2.1.4.3 معيار الرّجحان

هو المعيار الّذي بموجبه تتراجح الدّعاوى، ويعمل هذا المعيار في الخطابات المتقابلة، ولولا بغية تحقيق التّراجح لما عمد كلّ من المتخاطبين إلى محاولة إثبات دعواه بحججه ودحض دعوى الآخر وحججه. بيد أنّ الحكم على اتّصاف أيّ من دعاوى الطّرفين لا يتحقّق إلاّ بعد عمليّة حجاجيّة، فليست هذه الأحكام مواكبة لمجرّد التّلفّظ بها. وينتج عن هذا المعيار نوعان من الدّعاوى: الدّعوى الرّاجحة والدّعوى المرجوحة.

**الدّعوى الرّاجحة**: هي الدّعوى الّتي توافرت فيها عوامل القوّة الّتي ترجّحها على دعوى أخرى مقابلة بغضّ النّظر عن مكمن قوّتها ما هو. ووصفها بالدّعوى الرّاجحة هو وصف ابتدائيّ لقوّتها، إذ لو لم تكن كذلك في ذاتها، أو لو لم يكن يعتقد صاحبها أنّها كذلك لما قدّمها. مثل: «إذا كان لا بدّ في كلّ ما يسمّونه "برهاناً"

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص56.
(2) ابن تيميّة، الفتاوى، ص235.





من «قضيّة كلّيّة» فلا بدّ من العلم بتلك «القضيّة الكلّيّة» أي من العلم بكونها «كلّيّة»[1]، فكانت دعوى راجحة من وجهة نظر ابن تيميّة استطاع أن يؤسّس بها خطاباً حجاجيّاً لدحض الدّعوى المرجوحة (أدناه).

**الدّعوى المرجوحة**: هي الدّعوى الّتي توفّرت على العوامل الّتي أضعفتها مقابل غيرها من الدّعاوى. وقد تكون عوامل الضّعف عوامل داخليّة أو عوامل خارجيّة. فالعوامل الدّاخليّة هي المتعلّقة بالملفوظ مثل ضعف المدّعي أو عدم مناسبة سياق استعمالها. أمّا العامل الخارجيّ فهو الكامن في قوّة دعوى غيره في ذاتها أو قوّة طرف الخطاب الآخر واستطاعته دحضها. وينتج عن هذا، أنّ عامل الضّعف هو عامل نسبيّ تحدّده قوّة الحجج الدّاحضة. فوصف الدّعوى بالمرجوحة هو وصف ناتج عن الممارسة الحجاجيّة، فلولا الممارسة الحجاجيّة لم توزن الحجج ولم تعرف قيمتها. مثل: إذا قال المناطقة: «العلوم اليقينيّة النّظريّة لا تحصل إلاّ بـ«البرهان» الّذي هو عندهم «قياس شموليّ». وعندهم لا بدّ فيه من قضيّة موجبة»[2]، فكانت دعوى مرجوحة من وجهة نظر ابن تيميّة استطاع أن يدحضها بالخطاب المؤسّس على الدّعوى (أعلاه).

وبناء على إعمال هذه المعايير، نجد أنّ الدّعاوى تتفاوت في حضورها في الخطاب الحجاجيّ ما بين دعوى منطوقة وأخرى

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص148.
(2) المرجع نفسه، ص148.

مفهومة؛ ودعوى متحقّقة وأخرى مُفترضة؛ ودعوى كليّة وأخرى جزئيّة؛ ودعوى موجبة وأخرى سالبة؛ ودعوى راجحة وأخرى مرجوحة. ولكلّ منها علاقاته مع الأنواع الأخرى، ممّا ينعكس على تحديد معالم الخطاب الحجاجيّ من تكوينه في طبقاته، وتشكيله في مسارات، وذلك بما لها من حضور في بناء الخطاب الحجاجيّ ودور في تقلّباته وتنوّعاته.

### 2.4.3 الحجّة

تعدّ الحجّة المكوّن الآخر من مكوّنات الخطاب الحجاجيّ، أي هي البنية الرّئيسة الأخرى. وقد يُنظَر إلى الحجّة من أكثر من زاوية، يتأكّد لنا ذلك باستعراض بعض تعريفاتها المتأسّسة على معايير مختلفة، منها معيار الموقف «إذ الحجّة اسم لكلّ ما يُحتَجّ به من حقّ وباطل»[1]، وذلك بغضّ النّظر عن أيّ معيار آخر، فهو معيار عامّ. وهناك تعريف مبنيّ في أصله على معيار وسيلة الحجّة، أي الاعتداد بالنّظام المستعمل لصياغتها، لتكون «الحجّة، ببساطة، عمل ينجز باستعمال الوسائل اللّغويّة ضمن مجموعة متعاونة (وليس ضروريّاً أن يكون الصّراع أو المقاومة حاضراً أو غائباً)»[2]. أمّا معيار تركيب الحجّة فينتج عنه أنّ «الحجّة مجموعة من الدّعاوى الّتي يقدّمها الشّخص في محاولة منه أن يبرز بأنّ هناك دعوى أخرى

(1) ابن تيمية، اقتضاء الصّراط المستقيم، ص26.

(2) Apostel, L. Towards *A General Theory of Argumentation* (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J.L (Edit) John Benjamins B.V. Amsterdam, 1982, p112-113.





مقبولة عقليّاً»[1]. وليس في تنوّع التّعاريف إشكال بقدر ما فيه من تعدّد يغني مقاربة الحجّة ويكشف عن أبعادها في تكوينها الدّاخليّ بعلاقاتها ضمن تركيب الخطاب، أو في علاقاتها الخارجيّة بأبعاد السّياق الأخرى. وبناء على ذلك، تنوّع النّظر إلى الحجّة أو معاينتها بما كان له أثر في: تنوّع المقاربات، وتحديد التّطوّرات. وهناك نوعان من المعاينة يمثّلان مرحلتين متواليتين، بل يشهدان على نوع المقاربات. ونوعا المعاينة هما: المعاينة النّمطيّة، والمعاينة التّداوليّة.

### 2.4.3 معاينة الحجّة

المعاينة النّمطيّة: كان هذا النّوع من المعاينة نتيجة لإخضاع الحجّة لهيمنة الدّراسات الفلسفيّة المتمثّلة في المنطق، ممّا جعل الحجّة حقلاً مناوئاً للتداوليين. «فتقليديّاً، عامل باحثو الحجاج الحجّة بوصفها صنفاً قضويّاً أو مجموعة من القضايا الّتي تدعم النّتيجة أو تناقضها»[2]. وتُدعى هذه العمليّة بالاستنتاج كما هي في النّظام المنطقيّ النّمطيّ أو الصّوريّ، إذ يُعرَّف «بأنّه العمليّة الّتي تنتهي بها إحدى القضايا وتؤكّد بالتأسّس على إحدى القضايا المقبولة أو أكثر بوصفها نقطة البدء للعمليّة»[3]. بهذا يتّضح أنّ

(1) Trudy Govier, *A practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company, CA, USA, Third Edition, 1991, p2.

(2) Scott Jacobs, *Speech Acts and Arguments*, Argumentation, the Netherlands, 3, 1989, pp346-347.

(3) Irving M. Copi, *Informal logic*, Macmillan Publishing Company, NY, USA, 1982, p3.

الحجّة هي ثمرة لعمليّة الاستنتاج، «وعليه فالفرق بين الاستنتاج والحجّة فرقٌ رقيق؛ فالاستنتاج هو العمليّة أمّا الحجّة فهي النتيجة أو المُنتَج»[1].

يتأكّد لنا أنّ مفهوم الحجّة كان ناتجاً عن نوع المقاربة، فقد سيطر المنطق الصّوريّ على تعريفها لفترة طويلة، بل صادره «فمنذ نشوئه في تحليلات أرسطو الأولى حتّى بروزه الحاليّ في الإبستمولوجيا الصوريّة والجدل الصوريّ، سيطر المنطق الصوريّ، بل يبدو أنّه أفسد، أغلب انطباعاتنا عن الحجّة. ويجب أن يكون تصحيح هذا الحدس أحد أهمّ واجبات منظّري الحجاج إلحاحاً في الوقت الحاضر»[2]. وبالإضافة إلى إفساد تعريف الحجّة، فإنّ الدّراسات المنطقيّة لم تكنْ تركّز في الخطاب إلاّ على بنية الحجّة الدّاخليّة صوريّاً، فتصنّف المقدّمات والنّتائج، كما تعرض لأدلّته القياسيّة، وتجلّي علاقات مركّباته الصّوريّة وعمليّاتها مثل كيفيّة الاستنتاج. وبناء على ذلك، فإنّ «فكرة الحجّة ظلّت فكرة ضيّقة أو مقيّدة، بل كانت صورتها، بوصفها مُنتَجاً، كانت شيئاً يتلاعب به المتكلّم والنّاقد. ولتُعدُّ الحجّةَ حجّة، كان يجب أن تناسب صيغة منطقيّة محدّدة سلفاً»[3]. ويبدو من هذا أنّ

(1) Ralph H. Johnson, *Logic Naturalized, Recovering A Tradition* (in) Argumentation, Across the Lines of Discipline, Frans EEmeren and others (ed) Foris publications, Holland, 1987, p52.

(2) Louise Cummings, *Pragmatics, A Multidisciplinary perspective*, p172.

(3) Joseph W. Wenzel, *Three Perspectives on Argument; Rhetoric, Dialectic, Logic* (in) Perspectives on Argumentation by Robert Trapp and Janice Schuetz (Edit), Waveland Press. INC, Prospect Heights, IL, USA, 1990, p10.





المقاربات المنطقيّة لم تعمل إلاّ على صور المضامين، مغفلة المضامين، إذ «يركّز المناطقة على المقدّمات التّجريديّة المصوغة صوريّاً، بدلاً من دراسة الحجاج كما يجري طبيعيّاً في الخطاب اليوميّ. وبهذا فهم يغفلون اعتبار عدد كبير من العوامل اللفظيّة والسّياقيّة والمواقف، وعوامل تداوليّة أخرى. ولهذا لا يمكن التّعامل مع مشكلات الخطاب الحجاجيّ على نحو كاف»[1]. وقد أصبح من المعلوم عند الباحثين أنّ البنى التّجريديّة الّتي يدرسها المنطق القديم لا تتطابق البتّة مع العوامل الّتي تجعل الحجّة صالحة منطقيّاً»[2]، ففي هذا النّوع من المعاينة كانت الحجّة تُعامَل وكأنّها جزء ساكن من نصّ جامد. وقد أدرك ابن تيميّة قصور صياغة الحجّة بهذه الصّورة، لذلك اعترض على القياس مثلاً بوصفه صورة الحجّة، وعليه، فالبحث عن رؤية بديلة كان طموحاً بحثيّاً متجدّداً.

**المعاينة التّداوليّة**: دعت حاجة البحث إلى مقاربة الحجّة مقاربة تكفل، أقلّه، الاهتمام ببعدي هدف الحجّة وتركيبها كما يظهران في الممارسة. وقد ترجّح أنّ المقاربة التّداوليّة هي المقاربة المؤهّلة لذلك، إذ تكفل اعتبار البعدين معاً، بوصف تركيب الحجّة منعكساً عن هدفها[3]. وذلك انطلاقاً من «أنّ معظم

(1) FEemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p11.

(2) Robert C. Pinto, *The relation of argument to inference* (in) Van Benthem (Edit), Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p170.

(3) Ralph H. Johnson, *Manifest Rationality, A pragmatic Theory Of Argument*. pp 149-154.

الاستدلالات ممّا يجري في عالم النّاس تتمّ صياغته في اللّغة الطّبيعيّة، شئنا ذلك أم أبينا. وبالمثل فإنّ كثيراً من استعمالات اللّغة الطّبيعيّة يستخدم الاستدلال بوجه ما»[1]. ورغم أنّه قد ثبت أنّ هناك أكثر من طريقة لمعاينة الحجّة؛ ومن ذلك الطّريقة الاستنتاجيّة الّتي تنتمي إلى المنطق الصوريّ، إلاّ أنّه قد غدا «من المعروف أنّه ليس من السّهل أن تصنّف كثير من الحجج الّتي تجري طبيعيّاً إمّا استنتاجيّة أو استقرائيّة»[2]، فقد أسهم الإصرار على هذا التّصنيف التّقليديّ في إغفال كثير من أنواع الحجج «وكان هذا هو الاعتراض الأساسيّ على النّظريّات الوضعيّة للحجّة»[3]. ولسدّ هذه الخلّة تولّد «طريق مختلف، ولكنّه متمّم، لمعاينة الحجّة، وهو معالجتها بوصفها استعمالاً مخصوصاً للّغة: فالحجاج أحد الأشياء الّتي نعملها باللّغة. وتؤكّد هذه المقاربة على أنّ الحجاج نشاط لغويّ»[4]

ويمكن أن يتمّ التّلاقح بين الأدوات المنهجيّة بوصفها أدوات كاشفة، والحقل بوصفه ميداناً للتّنقيب؛ فتبرز أوجه جديدة تكفل الكشف عن أبعاد مبثوثة في الخطاب الحجاجيّ. وهذا ما كان، إذ

---

(1) جورج لايكوف، **اللّسانيات ومنطق اللّغة الطّبيعيّ**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2008م، ص9.

(2) Trudy Govier, *Beyond Induction and Deduction* (in) Argumentation, Across the Lines of Discipline, Frans HEemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987, p57.

(3) Trudy Govier, *Beyond Induction and Deduction*, p58.

(4) Robert J. Fogelin, *Understanding Arguments: An Introduction to informal logic*, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, USA, 1978, vi.





طالت الدّراسات التّداوليّة الحجّة. فقد ظهرت دراسات الحجاج، والمنطق غير الصّوريّ[1]، ونظريّة المغالطة ممّا بوّأ التّداوليّات مكانتها لتحتلّ قلب الدّراسات المتعلّقة بتركيب الحجّة ووظائفها. وقد أدّت هذه النّقلة التداوليّة إلى ترسيخ طبيعة الحجّة بوصفها فعلاً كلاميّاً خاصّاً في التواصل الكلامي عند مستعمل اللّغة[2]. ويغدو إغناء البحث بالأبعاد التّداوليّة السّبيل الأمثل لمقاربة الخطاب الحجاجيّ تحليلاً، ولممارسته الممارسة العمليّة المثمرة تركيباً. من هنا ما انفكّ «يشكّل تحليل الحجّة في اللّغة الطّبيعيّة اهتماماً جوهريّاً في المنطق غير الصّوريّ»[3]. فقد وسّع والطون (Walton) مثلاً مفهوم المنطق أكثر من مفهومه الّذي ورد عند ما بعد-فريجه «لأنّه يريد أن يضمّ تداوليّات الاستدلال بوصفها جزءاً من المنطق. وبالنّسبة إليه فتداوليّات الاستدلال هي دراسة استعمال البنى التّجريديّة للقضيّة في سياقات الخطاب، وخصوصاً سياقات الإقناع والحوار [...] والنّقطة المهمّة هنا هي اعتبار الحجّة تنتسب إلى تداوليّات الاستدلال»[4]. وبالرّغم من ذلك، فإنّ المنطق غير

---

(1) مصطلح «المنطق الوظيفيّ» هو ما استعمله (Blair& Johnson) بدءاً من عام 1987م، ثمّ عدلا عنه إلى «المنطق غير الصّوري» استجابة للمقترح، وذلك لأغراض تعليميّة ليقابل فقط «المنطق الصّوريّ». انظر:

Johnson, Ralph, *Making Sense of «Informal Logic»*, *Informal Logic*, Vol. 26, No. 3 (2006), p238.

(2) Louise Cummings, *Pragmatics: A Multidisciplinary perspective*, p163.

(3) John Hoaglund, *Arguments and Explanations*, p389.

(4) Robert C. Pinto, *The relation of argument to inference* (in) Van Benthem (Edit), Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p167.

الصّوريّ لم يقدّم بوصفه موجة جديدة مفهوماً للحجّة أغنى ممّا قدّمه المنطق الصوريّ[1].

### 2.2.4.3 وظيفة الحجّة

تتركّز وظيفة الحجّة عند ابن تيميّة وعند غيره، أساساً، في حلّ الاختلاف، بوصف الاختلاف مشكلة «والحجّة فعّالية للتّعامل مع هذه المشكلة. إذ تعمل الحجّة لتنظيم كلٍّ من حدوث الاختلاف والهيئة الّتي يظهر بها عندما يحدث»[2]، بهذه الوظيفة، يتبلور دور الحجّة في تركيب الخطاب، بل تناميه وتقدّمه، سواء كانت الحجّة واحدة أم أكثر، ليصدق أنّ «الحجاج عمليّة تفاعليّة اجتماعيّة يشترك فيها اثنان أو أكثر، هدفها الرّئيس الحثّ على الموافقة أو الاعتقاد، وذلك بتقديم الحجج»[3]، ولكي تقوم الحجّة بهذه الوظيفة، فإنّه يجب أن تتوافر فيها شروط معيّنة. فما شروط الحجّة؟

### 3.2.4.3 شروط الحجّة

تنبثق شروط الحجّة من دورها في فعلي الاعتراض والعرض، إذ «يرجو المتكلّم أن يقنع المستمع بأن يتّخذ فعلاً معيّناً. ويمكن

(1) Ralph H. Johnson, *Logic Naturalized, Recovering A Tradition*, p53.
وقد ذكر عدداً من روّاد المنطق غير الصّوري وأعمال كلّ منهم.

(2) Scott Jacobs, *The Management of Disagreement in Conversation*, p229.

(3) Robert C. Pinto, *The relation of argument to inference* (in) Van Benthem (Edit), Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996, p163.





أن يقبل المستمع رأي المتكلّم أو أن يرفضه»[1]. وقد يتحقّق ذلك، بالالتزام بما تمليه شروط الفعل اللّغويّ المركّب كما حدّدها فان إيه رن وقروتندورست (Van Eemeren& Grootendorst). وهي شروط تتعلّق بمحتوى الحجّة القضويّ، والشّرط الجوهريّ، والشّروط التّمهيديّة، شروط الصّدق. وحريّ بالمخاطِب أن يفي بهذه الشّروط سواء في الحجّة المثبتة أو في الحجّة المبطلة. فشروط الحجّة المبطلة هي:

- شرط المحتوى القضويّ: أن تتألّف مجموعة الحجج من أحكام جازمة تنطوي على قضايا.
- الشّرط الجوهريّ: يعدّ الإتيان بمجموع الحجج بمثابة اجتهاد المتكلّم في إبطال الدّعوى إلى درجة مرضية، أي إقناع المستمع ببطلانها.

**الشّروط التّمهيديّة**

- يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع يسلّم بالدّعوى.
- يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع يسلّم بالقضايا.
- يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع سوف يسلّم بمجموع الحجج بوصفها إبطالاً للدّعوى.

**شروط الصّدق**

- يعتقد المتكلّم بأنّ الدّعوى غير مقبولة.

(1) Jacob Glazer and Ariel Rubinstein, *A Study in the Pragmatics of persuasion*, A game theoretical approach, Theoretical Economics Journal, Wiley-Blackwell, V 1, N 4, 2006, p396.

• يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع يسلّم بالقضايا الّتي ساقها لإبطال الدّعوى.

• يعتقد المتكلّم بأنّ مجموع الحجج تؤلّف إبطالاً للدّعوى.

وللحجّة المُثبِتة كذلك أربعة شروط[1] هي: شرط المحتوى القضويّ، الشّرط الجوهريّ، الشّروط التّمهيديّة، شروط الصّدق.

**شرط المحتوى القضويّ**: أن تتألّف مجموعة الحجج من أحكام جازمة تنطوي على قضايا.

**الشّرط الجوهريّ**: يعدّ الإتيان بمجموع الحجج بمثابة اجتهاد المتكلّم في إثبات الدّعوى إلى درجة مرضية، أي لإقناعه بقبولها.

**الشّروط التّمهيديّة**

• يعتقد المتكلّم أنّ المستمع لا يسلّم، مسبقاً، بدعواه.

• يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع سيسلّم بقضاياه المثبتة في حججه.

• يعتقد المتكلّم بأنّ المستمع سيسلّم بمجموع تعبيراته بوصفها حججا مثبتة.

**شروط الصّدق**

• يعتقد المتكلّم بأنّ دعواه صادقة.

(1) Frans H. Van Eemeren& Rob Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussion*, Foris Publications, Dordrecht, Holland, 1984, pp43-45.

وانظر كذلك،

طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان**، ص ص262-264.





• يعتقد المتكلّم صدق القضايا الّتي ساقها في عباراته لإثبات دعواه.

• يعتقد المتكلّم بأنّ مجموع الحجج تمثّل إثباتا للدّعوى.

### 3.4.3. فعل الحجاج

يتصدّى ابن تيميّة لكلّ من خالفه، بل يبدي استعداده للحجاج في كثير من المواقف وبصدد كثير من القضايا الّتي يتمحور حولها اختلافه مع غيره. فهو يبدي استعداده لمحاجتهم، وهو لم يبرح مكانه، فهو يردّد دوماً أنّهم (خصومه) «إن أرادوا أن ينكروا بما شاؤوا من حجج عقليّة أو سمعيّة فأنا أجيبهم إلى ذلك كلّه وأبيّنه بياناً يفهمه الخاصّ والعامّ أنّ الّذي أقوله هو الموافق لضرورة العقل والفطرة، وأنّه الموافق للكتاب والسّنّة وإجماع سلف الأمّة، وأنّ المخالف لذلك هو المخالف لصريح المعقول، وصحيح المنقول»[1]. فهذا القول الشّرطيّ يجسّد ثلاثة مرتكزات حجاجيّة: **أوّلها**، القصد وهو منطلق الفعل الحجاجيّ؛ **وثانيها**، المعرفة وهي خصيصة الفعل الحجاجيّ، **وثالثها**، المنهج وهو مسلك الفعل الحجاجيّ. فبهذه المرتكزات الثّلاثة نتبيّن أنّ ابن تيميّة يثق بأنّه مؤهّل لممارسة الفعل الحجاجيّ، بل عارف بما يقتضيه. فلا حجاج دون قصد، وإلاّ أصبح كلامه لغواً؛ ولا حجاج دون خلفيّة معرفيّة، وإلاّ أصبح كلامه هذراً؛ ولا حجاج دون منهج، وإلاّ أصبح كلامه خبطاً وفوضى.

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، ص246.

ومن فرط ثقته بامتلاكه هذه المرتكزات صرّح دون تقييده بالتصدّي لكلّ كلام قيل سابقاً، بل يأنس في نفسه القدرة على التصدّي لأيّ أقوال «إن أرادوا أن ينكروا. . .» وهذا التزام موقفيّ «ففي أبسط الحالات، ينبغي على كلّ لاعب أن يتخذ قراراً، وكذلك يفعل كلّ اللاّعبين تزامنيّاً، دون سابق معرفة بأفعال اللاّعبين الآخرين»[1]. ويتبيّن بقوله هذا أنّه يعلن جانباً من إستراتيجيّة الحجاج. ولا يمكنه ذلك إلاّ باستثمار تلك الوسائل الّتي يوفّرها السّياق. وما حصيلة ذلك إلاّ فعل كلاميّ، سيكون هو الفعل الحجاجيّ، وهو ناتج عن بناء خطاب حجاجيّ طبقاً لما يقتضيه مبدأ الملاءمة، وذلك باعتداده بكثير من أبعاد المجال التّداوليّ. وما حرصه على الاحتكام إلى منابع ثقافة المجال التّداوليّ: الكتاب والسّنّة والإجماع، وموافقة صريح المعقول وصحيح المنقول، والتّبيين بما يفهمه «الخاصّ والعامّ» إلاّ دليل على ذلك. وتعدّ هذه الأفكار بمثابة ملامح خطابه الّتي وضعها في ذهنه وهو يتصوّر طريقة مقاربته لقضايا الاختلاف، كما فرضها بوصفها شروطاً يُلزِم بها نفسه بوصفه محاجاً، كي يضمن نجاح خطابه، وتحقيق غايته.

ويستدعي استعمال اللّغة في عمليّة التّقديم، أي في إنتاج الخطاب عملاً يتجاوز مجرّد النّظر إلى ممارسة المناظرة، وقد

(1) Gerhard Jaeger, *Applications of Game Theory in Linguistics, Language and Linguistics Compass*, Wiley-Blackwell Puplishing LTD, USA, 2/3, 2008, p408.





كانت رتبة العلاقة بين الحجاج واستعمال اللّغة مثار جدل؛ إذ يرى فريق بأنّ اللّغة ضروريّة فقط لتجسيد القضايا، أو العبارات ذات العلاقة بالحجاج. في حين يختلف فريقٌ آخر معهم، وذلك بأنّه يرى أنّ صياغة تعبيرات الحجاج اللفظيّة لها أهميّة جوهريّة. ومع هذا، فيمكن أن تتّسق كلتا الوجهتين. فالموقف الأوّل يستعمل مفهوم الحجاج بوصفه شيئاً تجريديّاً، أمّا الآخر فيستعمل مفهوم الحجاج بوصفه عمليّة[1] وبالرّغم من أنّ كلاًّ من الدّعوى والحجّة تُعدّ بُنى الخطاب الحجاجيّ الرّئيسة عنده، فإنّ أيّاً منهما لا تتصف بالأوصاف الحجاجيّة مسبقاً، ما لم تدخل في تركيبه، فالعلاقة بين التّركيب والبنى علاقة تبادليّة وتمثيليّة، فلا يتمثّل أيّ منهما إلاّ بالآخر. يتّضح ذلك عندما يمارس المخاطِب حجاجه بوصفه فعلاً كلاميّاً، فهو يثبت ويدحض، ويقرّر وينفي، ويسأل ويجيب، ويأمر وينهى. وكلّها أفعال كلاميّة حجاجيّة بالنّظر إلى دورها في تشكيل الخطاب، وإسهامها في تقدّمه وتناميه. وهذا الحكم يستدعي معالجة تناسب الخطاب الحجاجيّ.

وهناك، أقلّه، أربع مراحل لعمليّة حلّ الاختلاف (التّقديم) تنتظم جميعها في ما يمكن أن نصطلح عليه **نظم الخطاب**، و«النّظم صناعة آلتها الطّبع. والطّبع هو استكمال للنّفس في فهم أسرار

(1) Arnold Guenther, *A set of concepts for the study of dialogic Argumentation* (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p176.

الكلام، والبصيرة بالمذاهب والأغراض [. . .] فإذا أحاطت بذلك علماً قويت على صوغ الكلام بحسبه عملاً»[1]، «والنّفس لها قوّتان: العلميّة والعمليّة، والعمل لا بدّ أن يكون بعلم»[2]. ودون توافر هاتين القوّتين فإنّه من الشكّ بناء الخطاب الحجاجيّ، وضمان تحقيق غايته. وبالتبصّر في تكوين ابن تيميّة ندرك أنّه توفّر على تلك القوى، ممّا مكّنه من إنتاج كثير من الخطابات الحجاجيّة في سياقات متفاوتة.

والمراحل «هي مرحلة المواجهة؛ ومرحلة الافتتاح؛ ومرحلة الحجاج؛ ومرحلة الاختتام. ولا تتطلّب الممارسة الحجاجيّة، عادةً، إتمام هذه المراحل الأربع صراحة، لكنّه من المستحيل أن يُحلّ اختلاف الرّأي بطريقة معقولة ما لم تُعطَ كلّ مرحلة في عمليّة الحلّ حقّها وافياً»[3]. ففي مرحلة **المواجهة** يتجلّى النّزاع؛ إذ يصبح واضحاً أنّ هناك موقفاً يشي بالشكّ أو بالمعارضة، وهنا يبرز الاختلاف في الرّأي. أمّا في مرحلة **الافتتاح** فقد يتّفق الطّرفان على الطّريقة الّتي يسلكانها في المناقشة، وذلك بأن يحدّدوا ما إذا كان هناك أرضيّة مشتركة صالحة للانطلاق منها، وهل يُعقل أن يشرع في محاولة لنبذ الاختلاف بواسطة الحجاج. وفي مرحلة **الحجاج**،

(1) حازم القرطاجنيّ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجه، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1981م، ص199.

(2) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص470.

(3) Eemeren, Frans and Others, *Argumentative indicators in Discourse*, p11.





وكما هو واضح من المصطلح، فإنّ الحجاج تقديم الحجج والردّ عليها. فالغرض من تقديم الحجج هو التغلّب على الشّكوك الممكنة المُتعلّقة بالموقف[1]. واكتمال ممارسة الخطاب عبر هذه المراحل واردٌ في الغالب في الحجاج الشّفهيّ وفي سياق متّفق على منطلقاته. فهو حجاج مرتّب ومقصود، رغم أنّه يمكن أن يكون الفعل الحجاجيّ مترتّباً على فعل حجاجيّ سابق غير مقصود.

ولتصوّر كيفيّة عمليّة بناء الخطاب الحجاجيّ ينبغي الانطلاق من الاقتناع «بأنّ تطبيق المنطق الصوريّ على الحجج الطّبيعيّة يظلّ محدوداً»[2]، ممّا يتيح لأبعاد المجال التداوليّ الانفتاح واحتلال مكانها الطّبيعيّ، وأن تحدث آثارها في الخطاب الحجاجيّ باعتبارين متكاملين، **أولهما**، أنّه «لا يجوز أن تختزل عقليّة العلم في قوالب جاهزة، مثل قواعد المنطق الصّوريّة. والتّحليل الّذي يتوخّى الكشف عن آليات اشتغال العلم مطالبٌ بالبحث في آليّات الاستدلال والبناء والاختبار والصّياغة الفعليّة للأفكار، في العلم وفي محيطه، بعيداً نسبيّاً عن القوالب الجاهزة»[3]. **أمّا آخرهما**، فإنّه ينبغي ألاّ «يقتصر منطق الخطاب الحجاجيّ على عمليّة

(1) Frans H. EEemeren and Rob Grootendorst, *Speech act Conditions as Tools for Reconstructing Argumentative Discourse*, Argumentation, Netherlands, 3, 1989, p370.

(2) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1996, p241.

(3) بناصر البعزّاتي، الاستدلال والبناء، ص15.

الاستنتاج. بيد أنّ هذا لا يعني أنّه ليس للخطاب الحجاجيّ نظام، ولكن، بحسب المناطقة الطّبيعيّين، ينبغي أن تكون النّماذج المقصودة في الخطاب الحجاجيّ مرتبطة بأغراض المخاطبين، وبمرجعيّتهم، وبالموقف الّذي يحدث فيه الخطاب»(1)، وإذا ابتنى الخطاب الحجاجيّ وفق هذين الاعتبارين، فإنّ تلك المراحل سوف تتجسّد باللّغة، وتحديداً بما نسمّيه الأفعال الكلاميّة «فلا حديث عن قولٍ منفصل عن الفعل، بل القول نفسه قد يكون فعلاً خاصّاً إذا كنّا بإزاء خطاب إيديولوجيّ حجاجيّ تكتسب فيه الأقوال طبيعة خاصّة»(2)، كما هو الحال في خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ. ويغدو الخطاب الحجاجيّ هو ميدان اللّعبة الّتي يصدر عنها أطراف الخطاب ويردون إليها، إذ «يعتمد نجاح الملفوظ أو إخفاقه على كيفيّة استساغة المخاطب له وأيضاً على الغرض العامّ للحوار الحاليّ. وهذا يقدّم الأسس لتطبيقات نظريّة اللّعبة في التّداوليّات»(3).

والأفعال الكلاميّة أصناف متعدّدة، يتأثّر تصنيفها إلى حدّ كبير بمعايير استخلاص الدّعوى، وذلك لأسباب عدّة يمكن أن نصنّفها صنفين: **الأوّل**، أسباب مؤسِّسة، **والآخر**، نتيجة

(1) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p313.

(2) سامية الدّريديّ، **الحجاج في هاشميات الكميت**، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 40، 1996م، ص265.

(3) Anton Benz and others, *An introduction to Game Theory for Linguistics* (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p1.





مؤسِّسة. فالأسباب المؤسِّسة اثنان، هما: **الأوّل**، أنّ الدّعوى هي مصدر الاستفزاز لإنتاج الخطاب الحجاجيّ؛ **والآخر**، أنّ الدّعوى هي بنية الخطاب الحجاجيّ الأساس. أمّا النّتيجة المؤسِّسة فهي: **(الثالث)** ضمان اتّساق الخطاب الحجاجيّ مع صنف الدّعوى بوصفه فعلاً كلاميّاً. ولا يخفى مدى تعالق هذين الصّنفين نظريّاً وتكاملهما، بل تفاعلهما عمليّاً. ولهذا الاعتبار أهميّته في ترتيب العلاقة المنتجة، واعتبار ما به يمكن أن يكون الخطاب الحجاجيّ فعلاً كلاميّاً ناجعاً وناجحاً.

وعليه، فهناك عدّة معايير، نلمسها واضحة في خطاب ابن تيميّة. هذه أربعة منها على الأقلّ:

**معيار البيان**: معيار للتّمييز بين فعلين: الفعل الكلاميّ المنطوق، والفعل الكلاميّ المفهوم.

**معيار العيان**: معيار للتّمييز بين الفعل الكلاميّ المتحقّق، والفعل الكلاميّ المُفترَض. ورغم أنّ الفعل الكلاميّ منطوق في الخطاب الحجاجيّ، إلاّ أنّ تحقّقه أو افتراضه يتأسّس على نوع الدّعوى الّتي يثبتها أو يدحضها. فإذا كانت الدّعوى متحقّقة فالفعل متحقّق، أمّا إذا كانت الدّعوى مفترضة فالفعل الكلاميّ يكون مُفترضاً.

**معيار البنيان**: معيار للتّمييز بين الفعل الكلاميّ البسيط والفعل الكلاميّ المركّب. فبالرّغم من أن بنية الخطاب الحجاجيّ أساساً هي تلك الأفعال الكلاميّة المُفردة، حاله حال أيّ خطاب آخر، إلاّ

أنّه لا يصدق عليه وصف الحجاجيّة إلاّ إذا تفاعلت تلك الأفعال تفاعلاً مخصوصاً يفضي إلى خطاب حجاجيّ.

**معيار الرّجحان**: معيار للتّميز بين أفعال الخطاب الحجاجيّ بالنّظر إلى تفاعل أطرافه الخطابيّ، بين عرض أحدهما ما يراه (فعل العرض)، واعتراض الآخر عليه (فعل الاعتراض).

ومن اللافت أنّ هذه المعايير ليست إلاّ معايير نسبيّة لا تَعارُض فيها ولا تَنافيَ بينها، لأنّه لا يمكن أن ينبني الخطاب الحجاجيّ من أفعال كلاميّة تنتمي إلى أصناف بعينها دون أخرى، فالفعل الكلاميّ حجاجياً هو محل يشترك فيه أكثر من وصف. فقد يوصف بأنّه فعل مركّب، ومتحقّق، وراجح مثلاً، وذلك، عائدٌ إلى طبيعة الخطاب الحجاجيّ، تلك الطّبيعة العمليّة الّتي تتضمّن سمات تضمن انطباق تلك الأوصاف على أفعاله. ونعرض تلك الأفعال انطلاقاً من نظريّة الأفعال الكلاميّة مبتدئين بالفعل البسيط لسببين: **الأول**، وصفيّ يتعلّق بالموجود المجرّد، **والآخر**، عمليّ يتعلّق بالمقصود المجسّد. وبيان هذين السّببين: **أولهما**، أنّ الفعل البسيط أساس النّظريّة (نظريّة الأفعال الكلاميّة)، بل هو الأساس الّذي لم تتجاوزه طويلاً. **آخرهما**: أنّ الخطاب الحجاجيّ مؤهّل بطبيعته لتوسيع نظريّة الأفعال الكلاميّة وإغنائها بوصفه فعلاً كلامياً ممارساً، وإن كان فعلاً مركّباً، بل ستكشف طبيعته عن أهميّة طبقات الفعل الكلاميّ الّتي أهملتها نظريّة الأفعال الكلاميّة الأساسيّة.





## 3.4.3.1. الفعل الكلاميّ البسيط

كان المناطقة الوضعيّون يركّزون على معنى اللّغة في مستوى الجملة. ورغم أنّ الجملة تتكوّن من موضوع ومحمول، فإنّها لا تشكّل وحدة تواصليّة، فضلاً عن أن تكون وحدة حجاجيّة «فعلى ما يبدو أنّ للجملة معنى بمعزل نسبيّ عن الأوضاع الّتي تُستَعمل فيها»[1]، أمّا فلاسفة اللّغة العاديّة فقد «نظروا إلى الجمل لا بوصفها تلك القوالب الّتي تحمل المعنى على أكتافها، ولكن بوصفها إصدارات بواسطة متكلّمين من أجل إفادة مستمعيهم. وأبعد من ذلك، لن تكون الجمل تلك الإصدارات، أو الإنجازات، أو الأفعال الّتي تحمل المعنى إلاّ إذا أُخِذ في الحسبان دور المتكلّمين، والمستمعين، وبقيّة عناصر سياق الإنتاج»[2]. ومن هنا اعتبر سيرل (Scarl) أنّ «وحدات التّواصل اللّسانيّ الدّنيا، بل الأساسيّة»[3] «هي الأفعال الكلاميّة، خاصّة الّتي تُدعى الأفعال الإنجازيّة»[4]، لذلك فإنّ «الفعل الكلاميّ برمّته هو ما يستحقّ التّحليل، لا الاقتصار على الجمل بذلك المفهوم»[5]. ولكن، ما علاقة نظريّة الأفعال الكلاميّة بالخطاب الحجاجيّ في هذا

(1) Nike Fotion, *From Speech Acts to Speech Activity* (in) John Scarl, Barry Smith (Edit) Cambridge university press, USA, 2003, p34.

(2) Nike Ibid, p34.

(3) John Searl, *Speech acts, An Essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge university press, 1969, p16.

(4) John Searl and Daniel Vanderveken, *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge University press, New York, USA, 1985, p1.

(5) Nike Fotion, *From Speech Acts to Speech Activity*, p34.

المستوى؟ بما أنّ الخطاب الحجاجيّ متكوّن في أصله من أفعال كلاميّة، فإنّه ينبغي البحث عن معالجتها في مقاربة مؤهّلة، وما ذاك إلاّ في هذه النّظريّة، أقله حتّى وقتنا الحاليّ، إذ «تقدّم نظريّة الأفعال الكلاميّة وسيلة مناسبة للتّعامل مع التّواصل اللّفظيّ الّذي يتوخّى حلّ اختلافات وجهات النّظر [...] وباستعمال هذه النّظريّة، يمكن وصف الخطوات اللّفظيّة المتّخذة في مراحل المناقشة النّقديّة المتنوّعة لحلّ الاختلاف في وجهات النظر بأنّها أفعال كلاميّة»[1]. يمكن إذن، حصول الرّضى بأنّ تلك النّظريّة تتوفّر على المرونة الّتي تجعلها قابلة للتكيّف مع طبيعة الخطاب الحجاجيّ وتطويعها لقبول أيّ إغناءات نظريّة أو مقترحات عمليّة. وقد ظهرت نظريّة الأفعال الكلاميّة في مراحل متعاقبة. ولكنّها تكاد تُجمع بأنّ الفعل الكلاميّ يتكوّن من ثلاث طبقات:[2] [3]

---

(1) Frans H. Van Eemeren and Others. *Argumentative indicators in discourse*, p12.

(2) Austin. J. L, *How to do things with words*, Urmson and Marina Sbisa (Edit) Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, second Edition. 1975, p p109-121.

(3) مسعود صحراوي، التّداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة «الأفعال الكلامية» في التراث اللّساني العربيّ، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005م، ص ص41-42.

لوصف الأفعال، اكتفينا بالاقتباسات المقتضبة من رائد نظريّة الأفعال الكلاميّة (Austin)، في حين أغنيناها قليلاً من المرجع الآخر (صحراوي) ولن نستعرض تاريخ هذه النّظريّة، ولا ظروف نشأتها، ولا الدّواعي الكامنة وراء ظهورها، ولا تطوّراتها، ولا النّتائج المترتّبة على توظيفها. فهذا ليس مقام كلّ تلك التّفاصيل.





**الفعل التلفظي**: وهو يعادل إلى حدّ ما التلفّظ بجملة محدّدة ذات معنى ومرجع، وتعادل مرّة أخرى إلى حدّ ما المعنى بالمفهوم التّقليديّ. ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحويّ سليم وذات دلالة. ففعل القول يشتمل، بالضّرورة، على أفعال لغويّة فرعيّة، وهي المستويات اللّسانيّة المعهودة: المستوى الصّوتيّ، والمستوى التّركيبيّ، والمستوى الدّلاليّ. ولكن أوستين (Austin) يسمّيها أفعالاً: الفعل الصّوتيّ، وهو التلفّظ بسلسلة من الأصوات المنتمية إلى لغة معيّنة، وأمّا الفعل التّركيبيّ فيؤلّف مفردات طبقاً لقواعد لغة معيّنة، وأمّا الفعل الدّلاليّ فهو توظيف هذه الأفعال حسب معانٍ وإحالات محدّدة.

**الفعل الإنجازي**: هو نوع الملفوظات الّتي لها قوّة محدّدة. مثل الإخبار، والأمر، والتّحذير. وهو الفعل الإنجازيّ الحقيقيّ، بما أنّه عمل يُنجَز بقول ما، وهذا الصّنف من الأفعال الكلاميّة هو المقصود من النّظريّة برمّتها، ولذا اقترح أوستين تسمية الوظائف اللّسانيّة الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية. ومن أمثلة ذلك: السّؤال، وإجابة السّؤال، وإصدار تأكيد أو تحذير، وعد، أمر، شهادة في محكمة... فالفرق بين الفعل الأوّل والفعل الثّاني هو أنّ الثّاني قيام بفعل ضمن قول شيء، في مقابل الأوّل الّذي هو مجرّد قول شيء.

**الفعل التأثيري**: وذلك بأن نحقّق شيئاً ما بقول، مثل الإقناع، بل قد تتحقّق المفاجأة أو الخداع؛ أي إنّ أوستين يرى بأنّه مع القيام بفعل القول، وما يصحبه من فعل متضمَّن في القول (القوّة)،

فقد يكون الفاعل (وهو هنا الشّخص المتكلّم) قائماً بفعل ثالث هو التسبّب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة تلك الآثار: الإقناع، التّضليل، الإرشاد، التّثبيط... ويسمّيه أوستين: الفعل النّاتج عن القول.

وقد صنّف أوستين أفعال الكلام إلى خمسة أصناف، هي: الأفعال المتعلّقة بأحكام، وأفعال الممارسة، والأفعال الإلزاميّة، والأفعال المتعلّقة بسلوك، والأفعال التّفسيريّة[1]. إلاّ أنّ سيرل اعترض على هذا التّصنيف، بعد أن لاحظ أنّه لم يكن مبنيّاً على معايير واضحة، لذلك تصدّى لإعادة تصنيفها بعد أن حدّد اثني عشر معياراً. وخلص إلى تصنيف الأفعال الكلاميّة إلى خمسة أصناف هي: الأفعال التّصويريّة، والأفعال التّوجيهيّة، والأفعال الإلزاميّة، والأفعال المعبّرة، والتّصريحات[2].

ورغم أنّ أصنافاً من هذه الأفعال تدخل في التلفّظ بالخطاب الحجاجيّ، إلاّ أنّه يمكن أن تُعامل بوصفها أفعالاً مستقلّة، فالأفعال الكلاميّة في هذا المستوى هي الأفعال الكلاميّة البسيطة (Elementary). ومع هذه الاستقلاليّة، إلاّ أنّه لا يمكن أن يُنجز الخطاب الحجاجيّ دون أن تدخل الأفعال البسيطة في تكوينه، سواء كانت أفعالاً منطوقة أو مفهومة يؤكّد حضورها سياق التّلفّظ. فالدّعوى، مثلاً، لا يمكن أن تكون إلاّ منتجاً لغويّاً لفعل كلاميّ

(1) صلاح إسماعيل عبد الحقّ، التّحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التّنوير، بيروت، 1993م، ص ص222-223. ونجد ترجمات أخرى متفاوتة.

(2) المرجع نفسه، ص ص234-235.





هو الادّعاء. أمّا الأفعال المفهومة فهي تلك الأفعال الّتي تتعلّق بأهمّ فعّاليتين في خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ: الإبطال والإثبات؛ إذ ينطوي كلّ فعل إبطال أو إثبات على فعل مقدّر: «أنا أبطل؛ أنا أثبت» أو ما يقوم مقام أيّ منهما، مثل: «أنا أدحض، أنقض، أهدم» ويكفي لإدراك ذلك تمييز الدّعاوى المبطِلة وحججها، وكذلك الدّعاوى المُثبتة وحججها. ومن أوضح الأمثلة استعمال الفعل الالتزاميّ ليعبّر به الإنسان عن موقفه حيال إحدى القضايا، إذ «يلزم عن الملفوظ الّذي يجسّد الموقف الإقرار بمسئوليّة اتّخاذ الموقف سواء كان سلبيّاً أم إيجابيّاً حيال قضيّة ما. وهذا يعني بأنّ المتكلّم (أو الكاتب) يلزم نفسه بأن يدافع عن الموقف الإيجابيّ أو السّلبيّ حيال تلك القضيّة»[1].

وخلاصةً لهذا «يغدو السّؤال الملحّ عند الباحثين في الحجاج هو ما إذا كان باستطاعة الإطار الّذي قدّمته نظريّة الأفعال الكلاميّة أن يقدّم أسساً مفيدة لتحليل مكوّنات واحد من مفاهيم نظريّة الحجاج الأساسيّة: مفهوم الحجّة»[2]. وإجابة عن هذا السّؤال، فإنّه «يتّضح، وبنظرة فاحصة قريبة إلى الظّروف الحقيقيّة الّتي يحدث فيها الحجاج وإلى الطّرق الفعليّة الّتي تصدر بها الحجج، أنّ الحجج لا تخضع إلى التّحليل [بعزل الأفعال الكلاميّة]. وعوضاً عن الفعل الكلاميّ المعزول والمتجانس، يجد الإنسان

(1) Frans H. Van Eemeren and Others, *Argumentative indicators in discourse*, p28.

(2) Scott Jacobs, *Speech Acts and Arguments*, pp 346-347.

فصيلة من أنواع الفعل الّتي تتفاوت في الوظيفة وفي المنطق التّداوليّ اعتماداً على سياق الاستعمال وعلى شكل التعبير»[1]. وهذا ما يعزّز القول بأنّ الأفعال الكلاميّة البسيطة لا تشكّل حجاجاً، ولا تسم أيّاً من الدّعوى أو الحجّة إن لم تدخل في تركيب يتجاوز تلك الملفوظات البسيطة.

### 2.3.4.3 الفعل الكلاميّ المركّب

تظلّ الدّعوى والحجّة، رغم أصالتهما التّأسيسيّة ودورهما في بناء الخطاب الحجاجيّ، أفعالاً بسيطة. وإذا كان فعل الإثبات وفعل الإبطال هما الأفعال الكلاميّة المهيمنة في الخطاب الحجاجيّ، فإنّهما لا يتحقّقان بإنجاز الأفعال الكلاميّة البسيطة. فلو حلّلنا خطاب ابن تيميّة طبقاً لمعيار البساطة والتّركيب، فانتزعنا الأفعال البسيطة منه انتزاعاً، لنزعنا منها في الوقت عينه صفتها الحجاجيّة، وذلك لأنّ مجرّد التلفّظ بأيّ فعل كلاميّ بسيط لا يرتقي به إلى الاتّصاف بأنّه فعل حجاجيّ إن لم يكن في سياق كذلك. وبالرّغم من أنّ الدّعوى، مثلاً، فعل كلاميّ واحد، إلاّ أنّ التلفّظ به في سياق اختلافيّ يفضي إلى سلسلةٍ من اللّوازم متضمّنة فيها لتغدو محلاً للدّلالة، أي مدلولاً على كلّ منها لتتنوّع المدلولات تنوّعاً ناتجاً عن التّلفّظ بها في سياق الحجاج، لأنّ «الدّعوى تسمّى مدلولاً عليها، ونفس المدّعى يسمّى مدلولاً عليه، وثبوت المدّعى يسمّى مدلولاً عليه، والعلم بثبوته يُسمّى مدلولاً

(1) Ibid, p350.





عليه»[1]. ممّا يحيلها عند التلفّظ بها إلى فعل كلاميّ مركّب «وهذا شأن الفعل الحجاجيّ»[2].

وعليه، فالخطاب الحجاجيّ فعل كلاميّ مركّب، وهذا يؤكّد أنّ الأفعال البسيطة لا ترد فيه مستقلّة بعضها عن بعض «وإنّما هي وحدات حواريّة حجاجيّة تتمثّل في المركّبات الّتي هي "أقوال"»[3]، فترد بوصفها كلاًّ متكاملاً، يعضّد بعضها بعضاً لتفضي إلى نتيجة واحدة يتوخّاها المخاطِب، فيسوق الأفعال بوصفها حججاً، أو أدلّة لدعواه، إن كان مدّعياً، أو حججاً لاعتراضه إن كان معترضاً. ولهذا، فتركيب الأفعال الكلاميّة في الخطاب الحجاجيّ يستدعي، إذن، روابط لينقلها من مجرّد الضمّ إلى مرحلة النّظم المقصود، فتوثّق العلاقة الحجاجيّة بين تلك الأفعال، وترتّب قواها الحجاجيّة في سلّميّة متّسقة، وهو ما يُدعى بالرّوابط الحجاجيّة[4]. والرّوابط

(1) ابن تيميّة، كتاب النّبوات، ص542. ويضرب مثلاً بدعوى النّبوّة «فهنا دعوى النّبوّة، وهنا النّبوّة، وهنا النّبوّة المُدّعاة قبل أن يُعلم ثبوتها، وهنا ثبوتها في نفس الأمر، وهنا علم النّاس بثبوتها، وكذلك سائر الدّعاوى» المرجع نفسه، ص543.

(2) طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان، أو التكوثر العقلي**، ص264.

(3) المرجع نفسه، ص275.

(4) ونتج عن هذا التّرابط السّلّم الحجاجيّ الّذي أبدعه ديكرو وأنسكومبر (Ducrot and Anscomber) 1980م، 1983م. بوصف هذه السّلّميّة خصيصة كامنة في نظام اللّغة، بدليل وجود تلك العوامل والرّوابط، وإن كان هناك من لم يؤيّدهما. انظر، طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان**، ص ص273-293. وقد عقد مقارنة بينه وبين قياس التّمثيل.

Eemeren and others. *Fundamentals of Argumentation Theory, A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1996, pp312-322.

الحجاجيّة مكوّنات لغويّة متأصّلة في صلب نظام اللّغة. واللّغة العربيّة غنيّة بها أيّما غنى، فمنها حروف المعاني، وأدوات الاستدراك، وحروف العطف وغيرها كثير. وهنا تتحقّق الوظيفة الحجاجيّة ببنية حجاجيّة داخل البنية اللغويّة و«كون اللّغة لها وظيفة حجاجيّة، ولها بنية حجاجيّة، يعني أنّ التسلسلات الخطابية محدّدة، لا بواسطة الوقائع المعبّر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنّها محدّدة أيضاً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المادّة اللغويّة الّتي تمّ توظيفها»[1]. كما تعبّر الأفعال الكلاميّة عن القضايا بدرجات مختلفة، فليست لها الدّرجة ذاتها. وتوفّر اللّغة العوامل الحجاجيّة الّتي تسهم في تحديد موقف المخاطِب من تلك القضايا مثل أفعال القلوب، وأفعال الشكّ، وأفعال الرّجحان. ولكلّ صنف من هذه الأصناف دلالته الحجاجيّة الّتي يختص بها عن غيره ودوره في عقد الخطاب الحجاجيّ وحلّه، ممّا يمنح القول قوّته الحجاجيّة المناسبة للسّياق.

وتشترك في صياغة الفعل الكلاميّ تلك الأبعاد التداوليّة الّتي شدّد ابن تيميّة على اعتبارها عند إنتاج الخطاب أو تأويله، ولو كان اعتبار أحد الأبعاد كافياً دون غيره لما شدّد على حضورها جميعاً مفرداً كلاً منها بحجج تدافع عن اعتباره. إذ يعتبر الفعل الكلاميّ الحجاجيّ فعلاً مركّباً، ولو لم يعتبر في التّركيب إلاّ تعدّد أبعاده لكفى بذلك شاهداً على رؤيته. كما أنّ اعتبار الفعل الحجاجيّ فعلاً

(1) أبو بكر العزّاوي، مقابلة أجراها حافيظ إسماعيلي علوي، مجلّة فكر ونقد، المغرب، السّنة السّابعة، العدد61، سبتمبر 2004م، ص40.





مركّباً هو نظر إلى الحجاج بوصفه عملاً ونتيجة، لتندمج جميع الأفعال الكلاميّة فيه، وتتوسّع أدوارها. إذ لا يقتصر الفعل الحجاجيّ على مجرّد أفعال الإثبات والإبطال المباشرة؛ أي تلك المكتفية ببنيتها الدّاخليّة، أو علاقاتها المنطقيّة بين المقدّمات والنّتائج، بل تندمج معها الأفعال الكلاميّة الإنشائيّة الأخرى مثل الاستفهام، الأمر، النّداء؛ لأنّ الفعل الحجاجيّ هو فعل كلّيّ يشترك في تكوينه كلّ تلك الأفعال على اختلاف قواها وتباين آثارها، بمعنى أنّ «أغلب الخطابات تمزج الأفعال الكلاميّة الحجاجيّة مع غيرها. وهم [أطراف الخطاب] يستعملون الحجاج في إطار الهدف الخطابيّ الّذي يحدّد نوع الحجاج المراد»[1]. وقد يكون هذا التّركيب هو اللافت، عندما «اعتاد اللّسانيّون النّظر إلى الخطاب اللّفظيّ الحجاجيّ كخطاب يتوفّر على خاصيّات بنائيّة وبراغماتيّة تجعله مختلفاً عن غيره من الخطابات»[2].

ونظراً إلى طبيعة الخطاب الحجاجيّ المركّبة، فإنّ نظريّة الأفعال الكلاميّة قد لا تستجيب، بإطارها الحاليّ وأدواتها المنهجيّة له بوصفه أكبر من مستوى الملفوظ المفرد، فحسُنَ تنقيحها بما يتناسب مع مستوى الخطاب «ويمكن أن يُنجز ذلك بالتّفريق بين القوّة التّواصليّة على مستوى الجملة من جهة أولى والقوّة التّواصليّة

(1) Henk Pander Maat, *Arguer Goals and the Termination of Dialogical Arguments*, in Frans EEemeren and Others (Edit) Argumentation, Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987, p115.

(2) أعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، عالم الفكر، الكويت، المجلّد 30، العدد1، 2001م، ص101.

إلى حدّ ما «أعلى» مستوى النّصّ. ففي مستوى النّصّ فقط يمكن أن يكون لملفوظ الفعل الكلاميّ قوّة الحجاج التّواصليّة»[1] ليكون الخطاب الحجاجيّ برمّته هو الفعل الكلاميّ المركّب (Complex)[2]، وبهذا يتبوّأ مكانة الفعل الحجاجيّ.

وانطلاقاً من التّسليم بأنّ خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ هو فعل مركّب طبقاً لتلك الأوصاف، فإنّه جرى عمله في نقد منطق الخطاب الحجاجيّ في مسلكين: **أحدهما** مسلك تقويض أو إهمال، **والآخر** مسلك تنهيض أو إعمال، فكان معترضاً في الأوّل، وعارضاً في الثّاني. فاعترض على أصل الفساد المهوّل وما انبنى عليه، كما عرض أصل السّداد المهوّن وما انبنى عليه، «وقد تضمّن هذا التّثبيت والتّهوين فضح التوجّهات الفكريّة التّهويليّة الّتي انتسبت إلى المجال المعرفيّ الإسلاميّ دون أن تقوم بتمام شرائطه التّداوليّة اللّغويّة والعقديّة»[3]، فكان أن «قام ابن تيميّة بمحاولة نقديّة جادّة لمنطق أرسطو لم يكتف فيها برفض هذا المنطق أو هدمه من أساسه، بل قدّم البديل الإسلاميّ له»[4].

وبهذا، نعتقد أنّ ابن تيميّة قد سلك في ذلك مسلكاً تجنّب به

(1) Frans H. Eemeren and Rob Grootendorst, *Speech act Conditions as Tools for Reconstructing Argumentative Discourse*, p368.

(2) EEemeren& Grootendorst, *Argumentation, Communication, and Fallacies*; A Pragma-Dialectical Perspective, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1992, p29.

(3) رضوان مرحوم، **استشكال الصّلة بين العقل والنقل عند ابن تيمية**، أطروحة دكتوراه مخطوطة، ص206.

(4) عفاف الغمري، **المنطق عند ابن تيمية**، ص65.





التنظير المباشر لرؤيته، بأن عمد إلى بيانها ممارسةً، وذلك بطريقة حجاجيّة اتّخذها منهجاً لتأسيس رؤيته، بوصف الحجاج ممارسة عمليّة مركّبة يفتقر إليها كلّ تأسيس عمليّ ينطوي بالضّرورة على معايير العمليّة والمصداقيّة، بل أفضت به هذه الطّريقة إلى تكوين خطاب حجاجيّ ذي خصوصيّة بما تبلور فيه من منطلقاته، وبما تمدّدت به أصوله. وبالنّظر في خطابه الحجاجيّ ووزنه بميزان الأثر، يترسّخ دور خطابه الحجاجيّ إستراتيجيّاً، بل دور كلّ خطاب مماثل، ليرتدّ على مفهوم الحجاج، فيغدو «المقصود بالحجاج هو التّأسيس»[1]. وتتجلّى ممارسة ابن تيميّة الحجاجيّة حول المنطق في فعلين مركّبين يجسّدان حركيّة الفعل الحجاجيّ، هما: **فعل الاعتراض وفعل العرض**[2].

### 3.4.3.2.1 فعل الاعتراض

تراوح العلاقات بين الخصومة المفرطة، والصّداقة الخالصة. والحجاج يحدث، عادة، وإن كان ليس دوماً، بين الخصوم فيبدأ بما يعبّر عن موقف طرف الخطاب، لذلك، فإنّه من البدهيّ أنّه «لا يبدأ الحجاج الحقّ من القبول الإيجابيّ، ولكنّه يبدأ من الرّفض الكلّيّ أو الجزئيّ للدّعوى الابتدائيّة، أو على الأقلّ من

(1) أدموندس أيسلون، **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية (مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة)**، نقله إلى العربيّة أبو يعرب المرزوقي، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 1430هـ-2009م، ص218.

(2) ستجلّى فعل الاعتراض وثمرته في الفصل الرّابع (ترتيب الخطاب) في حين سيتجلّى فعل العرض وثمرته في الفصل الخامس (المنوال البديل).

الشكّ فيها»[1]. وهو الموقف الدّافع إلى ما فعله ابن تيميّة عندما نصّ في مفتتح كلامه عن المناطقة بأنّه سوف يشرع في ذكر «ما يستحقّونه من التّجهيل والتّضليل»[2]. وهذا فعل كلاميّ ألزم به نفسه، كما يستلزم كلامه هنا أنّ معارضته لهم ستكون معارضة تتوجّه إلى دحض المنطق بوصفه مركز ثقل طوائف كثيرة، بل عمدة الاختلاف معهم، إذ «لا يمكن اعتبار الطّرف الآخر مدحوضاً ما لم يُقضَ على مركز ثقله (مكمن قوّته)»[3]، لذلك كان يسعى حثيثاً إلى جذب كلّ من كان يمثّل ذلك الطّرف المناوئ لأن يتبنّى موقفه، وذلك بمحاولته أن يحوّل تلك العلاقة من الخصومة إلى الشّراكة.

ويمكن القول بأنّ الفائدة العظمى من فعل الاعتراض هي تبريح ذهن المخاطَب وتهيئته لقبول ما سيسفر عنه الفعل التّالي (فعل العرض) من نتائج يرجو ابن تيميّة أن يقبلها المخاطَب. ولفعل الاعتراض خصائص منها أنّه فعلٌ:

- **إدباري**: «والمعارضة هي طرح رأي مخالف لرأي طرحه متكلّم سابق. وهي تختلف عن كثير من الأفعال الكلاميّة بأنّها خطوة إدباريّة وليست خطوة ابتدائيّة»[4].

(1) Edda Weigand, *Argumentation, The Mixed Game*. p68.

(2) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، حقّقه عبد الصّمد شرف الدّين الكتبي، ص45.

(3) Milan Vego, *On Center of Gravity*, Campaigning (Norfolk, VA, Joint advanced warfighting School, Spring 2006), p24.

(4) Lewis H. Malamed, *Disagreement (How to disagree agreeably) in Speech Acts Performance; Theortical, empirical and methodological issues*, Alicia Martinez-Flor and Esther Uso-Juan (Edit), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Holland, 2010, p200.





- **شكّي**: وهذه الخصيصة «توضّح أنّ الموقف ليس مقبولاً؛ لأنّه يقابل بشكّ أو اعتراض، ممّا يلزم عنه اختلاف في الرّأي»[1].

واعتراض ابن تيميّة على دعوى غيره، يعني أنّه قد انخرط في عمليّة تواصل، بل مناظرة معه تثبت وجوده، كما تستدعي وجود طرف العمليّة الآخر. فهناك حقيقة خطابيّة «من حقائق خطابيّة يختصّ بها التّداول الإسلاميّ العربيّ نحو أنّ من يناظر، لا يثبت وجود ذاته وحدها، بل يثبت وجود ذات غيره»[2]. وينتج عن عمليّة التّواصل بحضور طرفيه وجهان، **أحدهما**، وجه موجب هو وجه التّأهيل؛ أمّا **آخرهما**، فوجه سالب وهو وجه التّهديد.

**وجه التّأهيل**: توجّه ابن تيميّة بخطابه الاعتراضيّ إلى غيره فرفع قدره إلى مرتبة المدّعيّ ووضعه في مكانة المخاطِب الّذي كان من حقّه أن يدّعي، فاعتبر قوله دعوى، وإلاّ لما اعترض ابن تيميّة عليها، كما ارتفع بقدر ذاته إلى مرتبة المعترض ووضعها في مكانة المخاطَب الّذي يحقّ له القبول والردّ، بأن أعطى نفسه حقّ الاعتراض، ولا يحقّ الاعتراض إلاّ لمن آنس في نفسه أنّه يتوفّر على خصائص النّاقد البصير.

وابتدار الاعتراض كاف لإنشاء خطاب حجاجيّ، فالخطاب لا يكون إلاّ بين طرفين، مقلّباً أدواره؛ فتارة يبتدر الدّور الاعتراضيّ بوصف الاعتراض هو الارتقاء «إلى درجة من يتعاون مع «العارض»

(1) EEemeren, Frans and Others, *Argumentative indicators in Discourse*. p11.

(2) طه عبد الرّحمن، **فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)**، ج1، ص505.

في إنشاء معرفة نظريّة مشتركة، ملتزماً في ذلك أساليب معيّنة يعتقد بأنّها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع»[1] إن لزم. وتارة يتبادل الدّور التّعارضيّ بوصف التّعارض «أن يتقلّب المتحاور بين «العرض» و«الاعتراض» منشئاً لمعرفة تناظريّة وفق مسالك معيّنة يعتقد أنّ خصائصها التّقابليّة أحقّ على العمل»[2]. وبفحص خطاب ابن تيميّة يبدو واضحاً أنّه تقلّب في هذه الأدوار الحجاجيّة.

وجه التّهديد: ليست الأفعال الكلاميّة الحجاجيّة مختصّة بالجانب النّظريّ فحسب، بل تنطوي، ضرورةً، على قدر من التّأثير في الجانب الاجتماعيّ، لأنّ «الأفعال الكلاميّة الّتي تُستعمل في الحجاج مثل عدم الموافقة، والنّقد، والرّفض، والطّلب، والنّصح والعرض، هي تهديد حقيقيّ لوجه الخصم. لذلك يبدو أنّه هناك تعارض لا مندوحة عنه بين التّعبير عن عدم الموافقة وحفظ ماء وجه الخصم»[3]. وذلك، متى ما تقرّرت المواجهة بين طرفي الحجاج «ففي مرحلة المواجهة يطرح مستعمل اللّغة وجهة نظره بفعل كلاميّ (إثبات) ينتمي إلى الأفعال التوكيديّة. ولكنّ التّعبير عن الشّكّ في وجهة النّظر تلك يتّسم بأنّه رفض لقبولها، فنفي القبول فعلٌ إنجازيّ. وبما أنّ القبول ينتمي إلى الأفعال الالتزاميّة، فإنّ طرح الشّكّ يُرى بوصفه فعلاً كلاميّاً ينتمي إلى

(1) طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ص42-43.
(2) المرجع نفسه، ص 49.
(3) Susan L. Kline, *Idenity Management in Argumentative Discourse* (in) *Argumentation, Across the Lines of Discipline*, Frans Eemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987, p241.





الأفعال الالتزاميّة أيضاً»[1]، وعليه «قد تكون المواجهة تهديداً للوجه»[2].

من هنا، فاستعمال الأفعال الكلاميّة الّتي عبّر بها ابن تيميّة عن اعتراضاته هي تهديدٌ لوجه المخاطَب، لذلك يعدّ الاعتراض من أهمّ خصائص أو سمات الخطاب الحجاجيّ. فإذا كانت الخطابات المعتادة تتوخّى حفظ ماء وجه طرفي الخطاب فإنّه «على العكس، تتّسم الحجج اليوميّة بالمعارضة الصّريحة»[3]. ولديمومة اعتراض ابن تيميّة على أطراف كثيرة، يمكن اعتبار ذلك حدثاً شبه يوميّ. ومن المعلوم أنّ طرفي الخطاب ينتميان إلى المجال التّداوليّ نفسه ممّا يساوي بينهما في حقّ العرض والاعتراض بما يحفظ ماء وجهيهما، فيغدو تساوي الوجهين وتساوي حقّهما في الحفظ والصّون هو منطلق العلاقات. ومع التّسليم بهذا، إلاّ أنّ طبيعة المواجهة تفضي إلى تهديد وجه أحدهما، ممّا يفقد هذه العلاقة توازنها، فكان أن ناصبه العداء كثيرون ينتمون إلى انتماءات

(1) Agnes Verbiest, *Confrontation in Conversations*. An Approach of Conversational Discussions Based on the Theory of Van EEemeren and Grootendorst and on Conversational-Analytical Insights of Jackson and Jacobs, in Frans EEemeren and Others (Edit) Argumentation, Perspectives and Approaches, Foris Publications. Dordrech-Holland, 1987, p138.
(2) Agnes Verbiest, *Confrontation in Conversations*. An Approach of Conversational Discussions Based on the Theory of Van EEemeren and Grootendorst and on Conversational-Analytical Insights of Jackson and Jacobs, p142.
(3) Pamela J. Benoit, *Orientation to face in everyday Argument* (in) Frans EEemeren and Others (Edit) Argumentation, Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987, p144.

متعدّدة، بل تقلّب الحال ببعضهم من حال الصّداقة إلى حال المعاداة[1]. وذلك عائدٌ إلى طبيعة الحجاج.

بيد أنّه قد يكون مقدار التّهديد لأحد طرفي الخطاب أو كليهما مختلفاً. ويمكن أن يحتفظ الأطراف بتوازن العلاقات، أو أن يستعيدوها بطريقتين: **إحداهما** طريقة وقائيّة سالبة فهي قبليّة، أمّا **الأخرى** فطريقة علاجيّة موجبة فهي بعديّة. **الطّريقة الوقائيّة** هي طريقة سابقة على تركيب الخطاب الحجاجيّ، وتكمن سلبيّتها بأن يتحرّز المخاطِب من أن يتلفّظ بخطاب يهدّده أو يهدد مخاطَبه، فيغدو من المُفضّل لأطراف الخطاب، أن «يختاروا بنية المواجهة بناءً على تهديد الوجه المُقدّر. فإذا قدّر المحاوِر أنّ تهديد الوجه سيكون ضئيلاً، فإنّه يستعمل أكثر تعبيرات المواجهة صراحة [. . .] أمّا إذا قدّر أنّ تهديد الوجه سيكون عميقاً، فإنّه يتحوّل إلى إستراتيجيّات من أجل أن يفحص ويتأنّى، أو يتلطّف في تهديد الوجه النّاتج عن المواجهة، وذلك باستعمال أحد التّراكيب الّتي تتخذها المواجهة»[2]. أمّا **الطّريقة العلاجيّة، فهي** طريقة بعديّة

(1) كما جرى بينه وبين أبي حيّان. انظر الفصل الأوّل (المكوّن الحجاجيّ عند ابن تيميّة).

(2) Agnes Verbiest, *Confrontation in Conversations*. An Approach of Conversational Discussions Based on the Theory of Van Eemeren and Grootendorst and on Conversational-Analytical Insights of Jackson and Jacobs, Ibid, p142.

ويمكن أن يتحقّق ذلك بالعمل بموجب نظريّة التّأدّب والنّظريات المحاقلة لها. انظر:

طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي**، ص249. وقد أفاد ممّا عرضه الماوردي. انظر:





عقب التلفّظ بالخطاب الّذي هدّد به، وتكمن إيجابيّتها في أنّه ينبغي لطرف الخطاب أن يتلفّظ بما يرمّم العلاقات، ويعيدها سيرتها الأولى «وأكثر الوسائل فعّاليّة لمواجهة عدم التّوازن الّذي أحدثه الحجاج حتّى هذه اللّحظة هو التّلفّظ بالاعتذار [. . .] فالاعتذارات هي الإستراتيجيّة المهيمنة للإصلاح»[1].

### 1.4.3.2.2.2 فعل العرض

تأسيساً على أنّه «لا يجب أن تتوقّف الخطّة، عمليّاً، على كيفيّة مواجهة مراكز الثّقل للطّرف الآخر، ولكن ينبغي أن تتضمّن، أيضاً، الطّريقة الّتي تمكّن الذّات من أن تحمي مراكز ثقلها من

- الماوردي، أدب الدّنيا والدّين، حقّقه ووضع فهارسه ياسين محمّد السّواس، دار ابن كثير، دمشق، الطّبعة الثّانية، 1415هـ- 1995م، ص ص433-442.

عبد الهادي بن ظافر الشّهريّ، **إستراتيجيات الخطاب؛ مقاربة لغوية تداولية**، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت 2004م.

Brown, P & Levinson, S. *Universals in language usage*. Politeness Phenomena, Cambridge University Press, USA, 1987.

Geoffrey Leech, *Principles of pragmatics*, Longman group limited, London, 1996.

Robin Lakoff, *the logic of politness*, Papers from the ninth regional meeting, Chicago Linguistics Society, Chicago, IL, USA, 1973.

ولم نشأ أن نقارب عمليّة التّواصل في خطاب ابن تيميّة، ولو في إطار التّواصل اللّسانيّ العامّ، وذلك لإدراكنا أنّه موضوع غنيّ، ويقيننا أنّه حقل ثريّ؛ ما يجعله يستحقّ أن يُنجز في عمل مستقلّ. وهذا ما أحال الإدراك واليقين إلى روادع تعيق مجرّد الإشارة إليه من ناحية، وإلى دوافع تحضّ على الإعداد له من ناحية أخرى.

(1) Pamela J. Benoit, *Orientation to face in everyday Argument*, p150.

تأثيراته»[1]، فإنّ ابن تيميّة قد عرض مقترحاته المتأسّسة على أصل السّداد (أصل التّعيين) الّذي يثق بأنّه سينتج منوالاً ملائماً لمجاله التّداوليّ، بوصف العرض «أن ينفرد «العارض» ببناء معرفة نظريّة، سالكاً في هذا البناء طرقاً مخصوصة يعتقد أنّها مُلزِمة «للمعروض عليه»[2]. ولم يمكن لابن تيميّة أن يشرع في عرضه لو لم تدفعه ثمرة ذلك التّكوين الّذي انطوى على كثير من معارفه السّابقة بمقتضيات السّياق وعلى قدراته الإدراكيّة بما يناسب وما يجانب. وهذا مقتضى «أن تعرف يعني أن تسيّق. وَلوضع فكرة في السّياق، يعني، كما يقول بياجيه، تهيئة الآخر مسبقاً بتصوّر ليلائم الفكرة، أو ليتمثّلها؛ وذلك بجعلها تناسب توقّعاته»[3]. وهذه التّهيئة هي مربط العلاقة بين فعل الاعتراض وفعل العرض. ويختصّ فعل العرض بأنّه فعلٌ:

- **إدباريّ**: فعلى الرّغم من أنّه يتوقّع أنّ العرض فعل ابتدائيّ، إلاّ أنّ الحال في خطاب ابن تيميّة مختلف، فهو متأسّس على نتائج الاعتراض.

- **طرديّ**: وذلك لأنّ مصدر الدّعاوى هو ذاته مصدر الحجج، فلا يمكن أن تقدّم الحجج إلاّ بعد تقديم الدّعاوى.

(1) Phillip K. Giles, *Center of Gravity*, Determination, Analysis, and application (Carlisle Barracks, PA, Center for Strategic Leadership, 1996), p17.

(2) طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38.

(3) Willard, Charles, *A Theory of Argumentation*, The University of Alabama Press, USA, p1989, p14.





- **إثباتيّ**: فعلاقة الحجج بالدّعاوى علاقة إثباتيّة. يتضمّن العرض دعاواه وحججه المُثبِتة الّتي انبثقت من مجاله التّداوليّ.

- **استشاريّ**: إذ يستمدّ مشروعيّته من مجاله التّداوليّ.

بيد أنّ فعل العرض لن يكون بمنأى عن حصول التّهديد لوجه ابن تيميّة (العارض)، ففي تقديمه للدّعاوى وصوغ الحجج، وإنجاز بعض أفعال الكلام ما يمكن أن يهدّد وجهه، ممّا يصعّب من مهمّته، ويصرف ذهنه نحو تحقيق التّوازن بين تحقيق هدفه الحجاجيّ وحفظ الوجه في آن واحد و«الحفظ هذا التّوازن التّفاعليّ صعوبة خاصّة في حالة الحجّة، لأنّ كلاًّ من الاختلاف والدّفاع عن الرّأي الذّاتيّ تهديد للوجه. والتّعارض بين الحجاج والتّنبّه لتهديد الوجه يدعو المحاجج إلى وزن المغانم [...] والمغارم في الحجاج»[1]. وبفعل العرض، يتوخّى ابن تيميّة عرض دعاواه وإثباتها بالحجج الملائمة في فعل كلاميّ نسمّيه فعل الإثبات. ونحسب أنّه قد مارس ذلك بغية تأسيس منوال بديل للخطاب الحجاجيّ كما سنبيّن لاحقاً.

### 3.4.3.3 الأفعال الكلاميّة الافتراضيّة

الدّعاوى الموجِبة للحجاج في الأغلب هي الدّعاوى الحقيقيّة الّتي تقتضي من المتلفّظ بها أن يعتقد صحّتها، ويبدو أنّه مستعدّ لإثباتها، كما يعتقد بطلان دعاوى غيره، ويبدو أنّه مستعدّ أيضاً

(1) Susan L. Kline, *Identity Management in Argumentative Discourse*, p244.

لإبطالها. وهذا ما يتجلّى عند فحص خطاب ابن تيميّة من أنّ أغلب الدّعاوى فيه كانت دعاوى حقيقيّة طبقاً لمعيار العيان ممّا يمنحه مصداقيّته التّأسيسيّة وقوّته الحجاجيّة، انطلاقاً من أنّه «لا يعتدّ في أغلب النّصوص إلاّ بالحجج الّتي توظّف الحقائق المؤكّدة. وبالحديث عن العلل والنّتائج فإنّ المقصود هو القضايا المتحقّقة، أي الّتي يعتقد مؤلّفوها بأنّها حقيقيّة. وعلى كلّ حال، تصل بعض الحجج إلى نتائجها ليس بتحقّق أسسها، ولكن بافتراض شيء ما من أجل الحجاج [. . .] فالافتراضات، إذن، ليست حقائق»[1].

ولكنّ تداوليّات الخطاب الحجاجيّ تقتضي أن يفترض المخاطب بعض الدّعاوى، وذلك من أجل احتواء موضوع الاختلاف بكلّ ما يمكن أن يكون جزءاً منه. وبالرّغم من أنّه يُعتقد أنّ الأفعال الافتراضيّة تقوم على تصوّرات ظنّيّة[2]، إلاّ أنّها في خطاب ابن تيميّة ليست كذلك، فهي تقوم على خلفيّة معرفيّة، وإدراك تفصيليّ لما تنطوي عليه، بل بما يمكن أن تؤدّي إليه من استدعاء لدعاوى مُبطِلة لكلامه وداحضة لحججه ممّا ينأى بها عن صفة الظنّيّة. وقد أعمل ابن تيميّة أبعاداً تداوليّة كثيرة أعانته على

(1) Alec Fisher, *The logic of real arguments*, Cambridge University Press, UK, 1988, p82.

(2) وهذا ما يشير إليه بيرلمان وتيتكاه عن الافتراضات بوصفها مقدّمة من مقدّمات الحجاج الّتي يقبلها المستمع. انظر،

CH. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 1969, pp70-74.





ذلك، من أهمّها معارفه السّابقة، وخلفيّته الحقّة بمجاله التّداوليّ. لأنّ الفعل الافتراضيّ مبنيّ على معارف سابقة، بل «يتعالق مفهوم الافتراضات مع مفهوم المعرفة المشتركة»[1]. وكانت افتراضاته المسبقة الأساس الّذي ضمن له اشتقاق تلك الدّعاوى الافتراضيّة بما وسّع من مجال خطابه الحجاجيّ توسعة مكّنته من تتميم بناء خطابه الحجاجيّ. وتعود صفة الفعل الافتراضيّ التّركيبيّة في الخطاب إلى أنّه يؤتى به لتتميم فعل الإبطال مثلاً، وذلك لإغلاق إمكانات الاختلاف.

وكان تتميم بناء خطابه الحجاجيّ مدعاة لاستقصاء جميع الدّعاوى أو الاعتراضات الممكنة الّتي يمكن أن تكون مدعاة للاحتجاج عليه. فاستحضرها ابن تيميّة، واستبق بها أولئك. لذلك قد نجد هذه الافتراضات مصوغة بأساليب تضمن بنيتها التّعبير عن تلك الافتراضات بأفصح طريقة وأوضح بيان مثل أسلوب الشّرط، بل هو الأسلوب المفتاح الّذي يربط التقاول المفترض بين طرفي الخطاب (ابن تيميّة والطّرف المفترَض) فالفعل الافتراضيّ معلَم لسانيّ في بنية الخطاب الصّريحة. وقد ردّد ابن تيميّة كثيراً من تلك الأفعال الافتراضيّة بألفاظ مختلفة، وصيغ صرفيّة متنوّعة من أشهرها استعمال: «أن يُقال» «أو يُقال في «الأمر» و«الخبر»: كلّ أحد يحسّ أن «يأمر» وأن «يخبر»[2]. وينبني على افتراض هذا

(1) Robert Van Rooij, *Presupposition*, An (un) Common Attitude (In) Presuppositions and Discourse Essays offered to Hans Kamp, Rainer Bauerle and Others (Edit) Emerald Group Publishing Limited, UK, First Edition, 2010, p5.

(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص123.

الفعل الكلاميّ فعل كلاميّ افتراضيّ ملفوظٌ في تركيبٍ حجاجيّ، وذلك بأن يكون جواباً «فيُقال له: العلم بـ«الخبر المعيّن» و«العلم المعيّن» و«الأمر المعيّن» لا يستلزم العلم بالمطلوب بالحدّ»(1). فافتراضات ابن تيميّة، إذن، كانت افتراضات تداوليّة متعلّقة بمجال الخطاب الحجاجيّ هنا، و«عندما يفترض المتكلّم شيئاً، فهو يفترضه في عالم أو إمكانيّة»(2)، ويكمن الفرق في أنّ ابن تيميّة قدّم خطابه الحجاجيّ بتلك الأقوال الافتراضيّة ضدّ دعاوى لم تُنطَق، ولكنّ النّطق بها متوقّع. ولو نُطِقت فلن تخرج عمّا يدور في ذهنه لأنّها متأسّسة على تلك الأصول الّتي أدركها. وهذا الأساس الّذي بناها عليه، هو ما يمنح تلك الأقوال الافتراضيّة قوّة إنجازيّة، ودوراً حجاجيّاً لا يقلّ عمّا تكتسبه الأفعال الحقيقيّة، كما يمنحها مقبوليّتها في تشاركها مع غيرها من الأقوال في بناء الخطاب الحجاجيّ دون ملاحظة تخلّفها عمّا يمكن أن يكون للأفعال الأخرى.

### 4 .3 .4 .3 الأفعال الكلامية التّأثرية

بفحص خطاب ابن تيميّة تبرز فيه وسائل الإستراتيجيّة الأساسيّة: ابن تيميّة ومخاطبوه، النّظام اللّغويّ، منطق الخطاب الحجاجيّ، وذلك في تناغم أفضى إلى تشكّل لعبة حجاجيّة، فكلّ وسيلة من هذه الوسائل تؤثّر في الوسائل الأخرى. وما الحصيلة من تفاعل هذه الوسائل إلاّ الخطاب كما يتجلّى لنا. ولكن بالنّظر

(1) المرجع نفسه، ص123.

(2) Robert Van Rooij, *Presupposition*, An (un) Common Attitude, p7.





إلى بنية الخطاب الحجاجيّ ندرك أن فعلي الاعتراض والعرض يجسدان ظاهرياً في خطاب ابن تيميّة بالبُنى الحجاجيّة (الدّعوى والحجّة)، فتبلورا في سلسلة طويلة جدّاً مترابطة من الدّعاوى والحجج؛ ولم يتأتّ هذا إلا بالتّعبير عن الاعتراض أوّلاً، وسوق الحجج المبطلة، ثمّ الادّعاء (العرض) تالياً، وسوق الحجج المثبتة، ممّا يثير سؤالاً: لماذا تولّد الخطاب الحجاجيّ بهذه الصّورة التّركيبيّة؟

يمكن الإجابة عن هذا السّؤال من المسلّمة الّتي تصنّف بنى الخطاب الحجاجيّ أفعالاً كلاميّة أوّلاً، ولكنّنا لو فحصنا طبقات الفعل الكلاميّ لأدركنا أنّ طبقتيه: التّلفّظيّة والإنجازيّة لا يكوّنان بمفردهما الخطاب الحجاجيّ، بل لا يمكن أن يتكوّن بهذا التّلاحم إلاّ بتجاوزهما إلى الطّبقة الثّالثة؛ أي طبقة الفعل التّأثيريّ فهي الّتي تحقّق ذلك. فالمتلفّظ بالدّعوى أو الحجّة يجاوز بهما تلكما الطّبقتين إلى الطّبقة الثّالثة قصداً فتولّد هذه الأفعال الكلاميّة حركيّة متنامية ومتعاكسة بين طرفي الخطاب تستحيل معها إلى فعل وردّة فعل. وبالرّغم من أهميّة الفعل التّأثيري ودوره في الخطاب، إلاّ أنّ «منظري الفعل الكلاميّ لم يعتنوا لحدّ الآن بالفعل التّأثيريّ إلاّ قليلاً»(1)، بل «إنّ عمل التّأثير بالقول [...] مثّل، مع العمل القوليّ، الجانب الضّعيف من النّظريّة»(2)، فلم يأخذ حقّه من

(1) Frans Eemeren &Rob Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Foris Publications, Dordrecht. Netherlands, 1983, p3.

(2) شكري المبخوت، **دائرة الأعمال اللغوية**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010م، ص65.

النّظر، أو حظّه من العناية. وقد يكون الإهمال في المعالجة، أو التّقليل من الاعتناء بالفعل التّأثيريّ عائد إلى طبيعة الخطابات المحلّلة الّتي يكون دور الفعل التّأثيريّ فيها دوراً بسيطاً مقارنة بدور الفعل الإنجازيّ مثلاً. وهذا ما يمكن استدراكه عند تحليل الخطاب الحجاجيّ في ضوء نظريّة الأفعال الكلاميّة، إذ يستثمر هذا الخطاب الفعل التّأثيريّ أيّما استثمار، بل إنّ الفعل التّأثيريّ هو محرّكه الأساس. وذلك يعود إلى طبيعة الخطاب الحجاجيّ الّتي تختلف عن طبيعة كثير من الخطابات، بما تنطوي عليه من مقوّمات لا يقوم إلاّ بها، مثل أفعال الاعتراض والعرض. لذلك «يمكن اعتبار الحجاج اللغويّ جانباً أساسيّاً من جوانب منطق اللّغة [. . .] وعموماً فإنّ منطق اللّغة هو القواعد الدّاخليّة للخطاب الّتي تحكم تسلسله وتناميه، وتحكم توالي الأقوال وتتاليها»(1).

ويمكن أن نصف دور الفعل التّأثيريّ في تنامي الخطاب الحجاجيّ ونتيجته على أنها فعل تأثر. والتّأثر عمليّة تحدث بين بُنى الخطاب الحجاجيّ (الدّعوى والحجّة)، ولكن ليس بوصفهما فعلين إنجازيّين، أو إخباريّين فحسب، ولكن بوصفهما فعلين تأثيريّين في المقام الأوّل، أي بناءً على «دعْويّة» الدّعوى و«حجّيّة» الحجّة. فعلى «غرار التوجّهات الّتي تخصّص وظيفة الحجّة بأنّها أساساً معرفيّة [. . .] نجد أنّ وظيفة الحجّة أساساً هي تداوليّة. فالاختلافات تظهر بوصفها علاقة بين الأفعال الكلاميّة في المحادثة، وليست بوصفها علاقة بين القضايا المعبّر عنها في تلك

(1) أبو بكر العزّاوي، مقابلة أجراها إسماعيل حافظ علوي، ص34.





الأفعال أو بوصفها علاقة بين مواقع الأشخاص الّذين ينجزون تلك الأفعال»(1). ممّا يبطل القول بأنّه يمكن الاعتماد على صحّة الحجّة المنطقيّة بوصفه المعيار الوحيد.

ورغم التّأثر بين بنى الخطاب الحجاجيّ، إلاّ أنّه ليس متردداً بينهما بالمقدار نفسه، فالعلاقة الظّاهريّة بين الدّعوى والحجّة صفة تعاكسيّة، يمكن اختزالها في بعدين، هما: بعد الكمّ، وبُعد الكيف (الأهميّة). ففي البُعد الأوّل (الكمّ) تشكّل الدّعوى المقدار الأقلّ في كمّ الخطاب الحجاجيّ بعكس الحجّة الّتي تشكّل المقدار الأكثر، أمّا في البُعد الآخر (الكيف) فإنّ الدّعوى تُعدّ الأهمّ كيفاً، لذلك تستتبع قدراً غير يسير من الحجج، إمّا لإثباتها وإما لإبطالها. فالدّعوى هي المحور الّذي يدور حوله الخطاب الحجاجيّ، بل هي الّتي تحدّد هدف الحجّة. ولكنّها، رغم هذا، تستمدّ درجة قوتها من الحجّة، إذ «تقدّم الحجّة إما لتدعم أطروحة أو قضيّة أو دحضها. ويترجّح اختيار المقدّمة أو الدّليل في أيّ حجّة قويّة حسب الأطروحة أو القضيّة المراد إثباتها. وعليه، يبدأ المحاجج بالأطروحة، ثمّ يبحث عن الطّرق لدعمها أو تبريرها»(2). وبهذا، يجسّد الحجاج تفاعل طرفيه، انطلاقاً من أنّ «الحجاج ليس نوعاً من الفعل فحسب، ولكنّه نوع من التّركيب أيضاً. وينطوي تركيبه

(1) Scott Jacobs, *The Management of Disagreement in Conversation*, pp229-230.

(2) John Hoagland, *Arguments and Explanations* (in) Argumentation, Across the Lines of Discipline, Frans FEemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987, p398.

أساساً، عند ممارسة اللّعبة بفعّاليّة، على اختيارات طرفيه المفيدة للحجج إمّا لدعم موقفهم الخاصّ أو إضعاف موقف الخصم»[1]. والتّركيب والممارسة يولدان آثاراً تتفاعل فيما بينها فيبدو الخطاب الحجاجيّ بهيئة ناتجة عن ذلك التّأثر بين أفعاله الكلاميّة. يتّضح ذلك بالنّظر في بناء الخطاب الحجاجيّ من وجهين متراتبين تراتب المؤثّر والأثر، وهما: وجه العمليّات، ووجه العلاقات.

- **وجه العمليّات**: يؤثّر التلفّظ بالدّعوى والحجّة بوصفهما أفعالاً كلاميّة في أطراف الخطاب ممّا يدفعهما إلى إجراء بعض العمليّات اللاّزمة لإجراء الحجاج على بصيرة، تلك العمليّات الّتي تنمّي الخطاب الحجاجيّ. ومن هذه العمليّات عمليّات التّقاصد، أي «تداول القصود بين متكلّم ومخاطب، حيث المتكلّم قاصد، والمخاطب مقصود بالكلام»[2]، وعمليّة استلزام المعاني سواء كان الاستلزام عامّاً أم خاصّاً، وعمليّة الاقتضاء.
- **وجه العلاقات**: يؤثّر التلفّظ بكلّ من الدّعوى والحجّة طبقاً لشروطهما في إيجاد العلاقة بينهما. وتكمن طبيعة العلاقات المتولّدة في علاقات التّجاذب، أو الطّلب، فما كانت الحجّة لتساق لولا التّلفّظ بالدّعوى أوّلاً، وحصول تأثّر المخاطِب بها

(1) Edda Weigand, *Argumentation*, The Mixed Game, p71.

(2) عبد العزيز بنعيش، **التّواصل بين القصد والاستقصاد؛ مقاربة تداوليّة لفاعليّتي التّدليل والتّأويل**، أطروحة لنيل الدّكتوراه غير مطبوعة، جامعة سيدي محمّد بن عبد اللّه، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، فاس، المغرب، 1424-1425هـ/ 2003-2004م، ص115.





واعتقاده إيّاها، وتلبية ما يتمّمها، وإلاّ بقيت دعوى خليّة عن الحجّة، غير مقبولة دون تدليل عليها. سواء حصل ذلك ابتداءً في مسار الخطاب من طرف واحد نحو الطّرف الآخر (العرض)، أو في حصول ارتدادٍ بين طرفي الخطاب المتعارضين (الاعتراض). لهذا يحسن بنا أن نضيء كيفيّة التّأثّر في كلّ مسار.

### 1.4.3.5. مسارات التّأثّر

لتأثّر الأفعال مسارات، يمكن أن تصنّف طبقاً لأكثر من اعتبار. فهناك أقلّه اعتباران، هما: **الأوّل**، مصدر الخطاب؛ أي المخاطِب والمخاطَب، وبنى الخطاب. والاعتبار **الآخر** هو اعتبار فرعيّ يتعلّق بدعوى كلّ منهما وعلاقتها بحججه هو ذاته، ثمّ دعواه وعلاقتها بدعوى الآخر، فدعواه وعلاقتها بحجج الآخر، ثمّ حججه وعلاقتها بدعوى الآخر، ثمّ حججه وعلاقتها بحجج الآخر. وإجمالاً علاقة أفعال الطّرفين الكلاميّة، إذ تسري هذه العلاقات البينيّة في تشابك معقّد، وكلّما توغّلنا فيها ازداد الأمر تعقيداً لتعقّد وجوه التّأثّر: تأثّر العمليّات، وتأثّر العلاقات كلّ على حدة، وتأثّر الوجوه معاً. وسنكتفي بأن نلمح إلى هذا التأثّر في مسارين عامّين، هما: مسار العرض ومسار الاعتراض.

### 1.1.4.3.5. مسار العرض

ينتج عن فعل العرض علاقة طرديّة تنعكس في وجهين من التّأثير، هما:

- **التأثير الافتقاريّ**: إذ تفتقر الدّعوى إلى ما يدعمها، بل يُثبتها، ولا يثبت الدّعوى إلاّ الحجّة. فافتقار الدّعوى هو الّذي يولّد الرّبط بين الدّعوى والحجّة في علاقة ابتدائيّة.

- **التأثير الإغنائي**: إذ تُغني الحجّة الدّعوى وتُثبتها. فإغناء الحجّة هو الّذي يولّد الرّبط بين الحجّة والدّعوى في علاقة انعكاسيّة.

وعلاقة الدّعوى بالحجّة هي علاقة لازبة، وهو ما قد يولّد التباساً يمكن صياغته هكذا: أتعدّ الدّعوى جزءاً من الحجّة بما أنّها هي السّبب في إيرادها، أم أنّها جزء من الخطاب الحجاجيّ، ولكنّها ليست جزءاً من الحجّة؟

تُعدّ الدّعوى هي الأصل في استدعاء الحجّة؛ أي ما يقام عليه الحجّة «والّذي يقام عليه الحجّة ليس جزءاً من الحجّة»[1]، لذلك يصنّف ابن تيميّة كثيراً من كلام المناطقة بأنّه دعاوى، لأنّ «الكلام [...] إن كان بلا حجّة كان دعوى»[2]. وكلامهم يعوزه الحجّة الّتي تثبته أمام الآخرين، وتدرأ الشكّ في صدقه. وهذا ما أوقع كثيراً منهم في مغبّة الاتكال بأنّ التلفّظ بالدّعوى يغني عن تقديم آرائهم، فكان أن طولبوا بأن يدعموا ما يدّعونه «وحينئذٍ فقد يكون من شرط الدّليل: مطالبة الطّالب بدليل، لا أنّ نفس الدّعوى هي جزء الدّليل»[3]. «وليست الدّعوى جزءاً من الدّليل، بل طلب

(1) ابن تيميّة، كتاب النّبوّات، ص542.
(2) ابن تيميّة، الاستقامة، ص77.
(3) ابن تيميّة، كتاب النّبوّات، ص537.





الإعلام بهذا الفعل مع الفعل، هو الدّليل»[1]، فالدّعوى لا بدّ أن تقترن بطلب الدّليل تلفّظاً، وذلك بإعلام المخاطَب به أوّلاً وتطبيقه (فعله) له لتكتمل أجزاؤه، أمّا الادّعاء بامتلاك الدّليل دون أن يعلم المخاطَب نوعه، ثم إيراد الدّليل، فلا يكون، لعدم علم المخاطَب به أهو الدّليل أم غيره.

وعليه، فالعلاقة بين آثار هذه الأفعال الكلاميّة ستكون علاقة طرديّة؛ لأنّ مصدرهما هو مصدر واحد، فالدّعوى هي دعوى المخاطِب وكذلك حججه. فأيّ قبول للحجّة المثبتة هو قبول بقدره لدعوى المخاطِب، وعلى قدر قبول الحجّة يكون قبول الدّعوى. وهنا يتّضح أن الأثر الفاعل والرّئيس هو أثر الحجّة، وما أثر الدّعوى إلاّ أثر تالٍ بعدها ونتيجة لها. ونسمّي هذا **التأثر القريب**.

### 2.5.3.4.3 مسار التعارض

يربط التأثر بين طرفي الخطاب الحجاجيّ، بما أنّ كلاًّ منهما يصوغ خطابه ويسوقه متأثراً بخطاب من تلفّظ قبله. فالمخاطِب يصوغ حججه لدحض دعوى غيره (المخاطَب) ولا يمكن أن تنفكّ هذه الأفعال الكلاميّة بعضها عن بعض، بل يتمّ ذلك في علاقة تعاكسيّة، فأثر الحجج المبطلة، يتأرجح بين قبول المخاطَب ورفضه، كما قد ينجم عنه أو يصحبه أثر عكسيّ في مراجعة موقفه من دعواه الّتي قدّمها وقوبلت باعتراض المعترض، وذلك بأنّ قبول

(1) المرجع نفسه، ص537.

الحجج المبطِلة عند المخاطَب (صاحب الدّعوى المعترَض عليها) سيؤدّي حتماً إلى تقليب نظره في دعواه. وهنا تنشأ العلاقة العكسيّة بين آثار هذه الأفعال الكلاميّة؛ لأنّ مصدر الفعلين الكلاميّين هو مصدران متعارضان، فالدّعوى هي في الأصل دعوى المخاطَب، في حين أنّ الحجج المبطِلة هي حجج المخاطِب.

كما أنّ العلاقة التّعاكسيّة تتجاوز علاقة حجج المخاطِب بدعوى المخاطَب، إلى توليد العلاقة العكسيّة بين الدّعاوى، وذلك عندما لا يكتفي المخاطِب بدحض دعوى المخاطَب، بل يدّعي دعوىً معاكسة في طرحها لدعوى المخاطَب المدحوضة. وينطبق هذا على الدّعاوى المتحقّقة وعلى الدّعاوى المفترضة، ومثال ذلك: «فإن قيل: من أين تعلم بأنّ الجامع يستلزم الحكم؟ قيل: من حيث تعلم القضيّة الكبرى في قياس الشّمول»[1]. وهذا الصّنيع لا يعمّق العلاقة العكسيّة بين الحجج والدّعوى فحسب، بل بين دعوى المخاطِب اللّاحقة ودعوى المخاطَب السّابقة، فتربط دعوى الآخر بدعوى الأوّل، فتتوسّع خاصيّة التّأثّر في الأفعال الكلاميّة، ممّا يجعل الخطاب الحجاجيّ أوضح الخطابات الّتي يتجلّى فيها الفعل الكلاميّ المركّب، انطلاقاً من صنف الأفعال التّأثيريّة. وهو بهذا يمنحها دورها، ويجلّي حقيقتها، ويبرز تفرّدها. ونسمّي هذه العمليّة **بالتّأثّر البعيد**.

نتيجة لتكوين ابن تيميّة، وبالتّالي نتيجة للاعتبارات الّتي اعتدّ

(1) ابن تيمية، الفتاوى، ص237.





بها في صياغة أصوله كما تجلّت في خطابه الحجاجيّ، يمكن القول إنّ صياغته هي صياغة تداوليّة. لذلك، فتبادل التّأثير بهذه الحركيّة، سواء في العرض أم في الاعتراض، سوف يؤثّر في تركيب الخطاب الحجاجيّ من حيث طبيعة الحجج (كيفها) ومن حيث عددها (كمّها):

**كيفيّة الحجج**: كان ابن تيميّة يحتجّ بحجج ذات طبائع مختلفة، وإن كانت تندرج عموماً في الحجج العقليّة والحجج النّقليّة. فيصوغ خطابه جامعاً بين الآية القرآنيّة، والحديث الشّريف، والقول المأثور، والبيت الشّعريّ، بالإضافة إلى الاستدلالات العقليّة بشتّى صنوفها ومختلف أضربها. حتّى تبدو كلّها مسوقة من أجل إحداث فعل تأثيريّ واحد بعد أن بناها بمنطقه الملائم. وفي ذلك تستوي الأدلّة بغضّ النّظر عن تصنيفاتها النّظريّة، لأنّ «الحجاج باعتباره قواعد منطقيّة لا يوجد شيء منها في الحجاج، وهي مشحونة به، لكن هل هو منطق صوريّ أو رمزيّ أو معرفيّ أو واقعيّ؛ إنّ الحجاج هو كلّ هذه الأشكال يوظّف منها ما يلائم بناءه ويؤسّس قواعده وأدلّته وحججه، وهو بقدر ما يوظّف هذه الأشكال فإنّه يكيّفها ولا يخرج عنها ولا يتجاوزها»[1].

**كميّة الحجج**: قد لا يكتفي المخاطِب بعدد معيّن من الحجج، بل يوظّف قدرته التّركيبيّة على الجمع بينها في نسق

(1) عشير، عبد السّلام، عندما نتواصل نغيّر؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشّرق، 2006م، ص13.

متّصل وترابط تداوليّ، سواء كانت حججه تنتمي إلى طبيعة واحدة مثل الآيات القرآنيّة، أو الأدلّة العقليّة أو كانت تنتمي إلى طبائع مختلفة. فمن الحجج الّتي تنتمي إلى طبيعة واحدة الحجج القرآنيّة، وقد استعملها ابن تيميّة في الكلام عن «الحدّ»، عندما ادّعى المناطقة: أنّ الحدّ يمكن أن يكون مفرداً مقيّداً، فقدّم دعوى مناقضة هي: أنّ «التّكلّم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جواباً لسائل»[1]. ولإثبات ذلك، دعم دعواه بعدد من آيات القرآن الكريم، «ومنه قوله تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾[2] أي، «هذا الحقّ من ربكم»، ليس كما يظنّه بعض الجهال، أي «قل الحقّ»، فإنّ هذا لو أريد لنصب لفظ «الحقّ». والمراد إثبات أنّ القرآن حقّ، ولهذا قال: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾[3]، ليس المراد هنا بقول حقّ مطلق؛ بل هذا المعنى مذكور في قوله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾[4]، وقوله: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[5]، فالدّعوى هي دعوى تنتمي إلى المنطق، أي إنّها حجّة عقليّة، ولكنّ الحجج الّتي استعملها ابن تيميّة لدحضها تنتمي إلى مصدر آخر، إنّه مصدر نقليّ فالحجّة هنا نقليّة، وتحديداً شرعيّة، وهي آية قرآنيّة. ومردّ ذلك إلى أمرين كلاهما تداوليّ: أحدهما يتعلّق بطبيعة المجال التّداوليّ بعامّة، وآخرهما يتعلّق بطبيعة أطراف

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص74.
(2) سورة الكهف، الآية29.
(3) سورة الكهف، الآية29.
(4) سورة الأنعام، الآية 152.
(5) سورة الأعراف، الآية169.





الخطاب. فكان الاحتجاج بما ينتمي إلى مجال تداوله العربيّ الإسلاميّ، وبما يعتقد أنّه ذو الطّبيعة الأنسب للمخاطَب.

وبغضّ النّظر عن طبيعة الحجّة إلاّ إنّ كثرتها العدديّة تتوخى التّأثير في المخاطَب، ولولا ذلك، لما أكثر المخاطِب من حججه. لذلك تترابط الحجج في سلسلة أفقيّة تتركّب الواحدة تلو الأخرى، ولكنّها تتوالى تلفّظياً توالياً زمانياً. والتّوالي التّلفظيّ هو ما يحيلها من تسلسل أفقيّ إلى سلّميّة عموديّة تضمن تحقيق التّأثير، إذ يصبح كلّ منها فعلاً تأثيرياً عند التّلفّظ به، فيحدث جزءاً من الأثر المنشود في ذهن المخاطَب مقوّياً لما قبله، فتقوّي الملفوظات بعضها بعضاً بغضّ النّظر عن قوّة كلّ منها الكامنة في طبيعتها المنفردة، لينتج عن اجتماع الحجج قوّة تداوليّة «والقوّة التّداوليّة عبارة عن مجموع العلاقات التّواصليّة الّتي ينخرط في سلكها كلّ لفظ لفظ، إن تأثّراً أو تأثيراً، والّتي ما أن يقع النّطق باللّفظ حتّى ينبعث سيلها، وما أن يدخل في تركيب مع غيره حتّى تشتدّ حمولتها، فإذن لا تغيير يمكن أن يحدثه اللّفظ بدون أن تتحقّق قوّته التّداوليّة»[1].

وعليه، فإنّ الفصل بين تأثّر هذين الفعلين (الدّعوى والحجّة) هو إقصاء لحقيقة الفعل الحجاجيّ الّذي لا يمكن أن يكون إلاّ فعلاً مركّباً، فلا حجاج دون دعوى تلازمها حجّة، سواء كانت حجّة مثبتة أو حجّة مبطلة، ولا ورود لحجّة دون تقدّم دعوى قبلها سواء كانت دعوى مُثبَتة أم دعوى مدحوضة. وتلازم هذين الفعلين هو

(1) طه عبد الرّحمن، فقه الفلسفة 2 (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل) المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1999م، ص236.

جوهر الخصيصة التّفاعليّة في العمليّة الحجاجيّة. والالتفات إلى تلك الأبعاد واستحضارها وعقد الصّلة بينها، سيحيل دعاوى ابن تيميّة وحججه تلك الّتي يسوقها إبطالاً وإثباتاً إلى فعل لغويّ مركّب، بل يمنحه حقيقة الخطاب الحجاجيّ، ممّا يجعل: «الرّدّ على المنطقيّين» و«نقض المنطق» و«درء التّعارض» و«بيان تلبيس الجهميّة» وغيرها أسماءً تدلّ على حقيقة ممارسته الحجاجيّة الّتي ظهرت في أعماله، ليس بوصف هذه الأسماء دالاً على الموضوع فحسب، بل بوصفها دليلاً على وحدة الخطاب الحجاجيّ وكلّيته المركّبة تركيباً متشاكلاً من تلك الأفعال بأوصافها الّتي نتجت عن النّظر بتلك المعايير. وبمثل هذه الرّؤية تطوّرت رؤية الباحثين للحجّة من اعتبارها تركيباً خطيّاً إلى اعتبارها مكوّناً تفاعليّاً. وكان أحدثها وأبرزها رؤية الحجاج من منظور تداوليّ. وقد مثّل هذا التحوّل فاصلاً مهمّاً في مقاربتها، وبالتّالي في تحديث المنهج وأدواته[1].

وبما أنّ ابن تيميّة قد سدّد شوكته نحو المنطق الصّوريّ، ممارساً ذلك بعمليّة تواصليّة في خطاب طبيعيّ هو الخطاب الحجاجيّ. فإنّنا نتوقّع أن نظفر بأمرين، هما:

- منوال ابن تيميّة في ممارسة خطابه الحجاجيّ.
- منطق عامّ يكون منوالاً للخطاب الحجاجيّ.

نظفر بالأوّل كثمرة نستخلصها من خطابه كما مارسه عمليّاً مع

(1) Ralph H. Johnson, *Manifest Rationality*, p143.





خصومه، في حين نظفر بالآخر كثمرة لتصويباته المنطقيّة وطروحاته النّظريّة. الأوّل هو ما أظهرته طبيعة الاعتراض وأضمرته ضرورة العرض، والآخر ما أضمرته ضرورة الاعتراض، وما أظهرته طبيعة العرض. ونجمل هذا بأنّ خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ سوف يفضي إلى نتيجة مركّبة من:

- نقدٍ للمنطق الأصيل.
- تأسيسٍ للمنطق البديل.

## الفصل الرابع

## ترتيب الخطاب الحجاجيّ

### 4 . 1 تأسيس التّرتيب

سعينا إلى أن نحدّد المعالم الكبرى في خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ، وأن نبيّن ما يتضمّنه في إطاره من أنواع الأفعال الّتي تحقّق بها. وهنا نروم، في حدود تلك المعالم، أن نتوغّل قليلاً في: تحديد مواطن نقده المركّز، والكشف عن تأسيسه لفعله وأسسه الّتي تبنّاها، وكيفيّة تسديده على تلك المواطن (في المنطق الصّوريّ) وبتلك الأسس. «وهو ما يقتضي مستوىً معيّناً من البناء الاستدلاليّ، وإن كان في مستوىً بسيط وأوّليّ»[1] وسنركّز على عرض أسسه الّتي انبنت على الأصل الّذي ارتضاه (أصل التّعيين) ممّا ميّز نقده بميزتين: **أولاهما**، تتعلّق بالحكم، أمّا **أخراهما**، فتتعلّق بالمنهج. فالأولى أنّه لم يطلق حكماً كلّيّاً على بطلان المنطق الصّوري أو يباشر نقده من موقف مسبق، بل فحص أهمّ

(1) البعزاتي، بناصر، الاستدلال، مستويات في القوّة والوثاقة؛ ضمن، آليات الاستدلال في العلم، تنسيق، عبد السّلام بن ميس، جامعة محمّد الخامس، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، الطّبعة الأولى، 1421هـ-2000م، ص26.

مكوّناته بتفريعاتها. أمّا الأخرى فهي أنّه أسس نقده بإعمال أصل السّداد، فكانت النّتائج مرتدّة إليه. لذلك ابتدأ بالإبطال من أدنى المعيّنات إلى نظره وهو خطاب المناطقة، وإن اقتصرنا فيه على أقوالهم المتمثّلة في دعاواهم الرّئيسة فحسب.

أعمل ابن تيميّة أصل السّداد (التّعيين) عند ممارسة وجهي الفعل الحجاجيّ (الاعتراض والعرض) بما هما وجها نقده للمنطق: وجه الإبطال «**والإبطال ضدّ الإحقاق**»[1]. ووجه الإثبات «**ومعلوم أنّ الإثبات هو التدليل على الدّعوى**»[2]، وقد صرّح بمآخذه على المناطقة ومواطن نقده الّتي سوف يتوجّه إليها في مواضع كثيرة. على سبيل المثال، عندما عقد مقارنة بين أهل الحديث وأهل الكلام بقوله: إنّ «ما ذكر من فضول الكلام الّذي لا يفيد مع اعتقاد أنّه طريق إلى التصوّر والتّصديق، هو في أهل الكلام والمنطق أضعاف أضعاف ما هو في أهل الحديث؛ فبإزاء احتجاج أولئك بالحديث الضّعيف احتجاج هؤلاء بالحدود والأقيسة الكثيرة العقيمة؛ الّتي لا تفيد معرفة، بل تفيد جهلاً وضلالاً [...] وأمّا المتكلّمة: فيتكلّفون من القول ما لا يفهمونه ولا يعلمون أنّه حقّ [و] يحتجّون بالحدود والمقاييس الفاسدة في نقض الأصول الحقّة الثابتة»[3] أي إنّه خلص إلى أنّهم

(1) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص479.
(2) طه عبد الرّحمن، الاستعارة بين حساب المنطق ونظريّة الحجاج، **مجلّة المناظرة**، الرّباط، السّنة الثّانية، العدد 4، شوّال 1411هـ- مايو1991م، ص64.
(3) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص25.





«بنوا المنطق على الكلام في «الحدّ» ونوعه و«القياس البرهانيّ» ونوعه»[1].

إذن، وجّه ابن تيميّة النّقد إلى الحدود والمقاييس، لسببين: أحدهما، بوصفهما بداية، وآخرهما، بوصفهما غاية. **فأوّلهما**، أنّهما بداية عمليّة[2]، إذ تجسّد الحدود والمقاييس أصل الفساد (الكلّيّ)، **وآخرهما**، أنها غاية نظريّة، إذ سيفضي نقدهما إلى نقد أصلهما، فالنّقد يراوح بين الشّيء وأصله. لذلك، توجّه ابن تيميّة إلى نقد أقوال المناطقة في مسار عاكس فيه مسارهم، إذ أسّس المناطقة دعاواهم في مسار انطلق من أصل الفساد وانتهى بتجسّده في أقوال هي الحدّ والبرهان. أمّا ابن تيميّة فانطلق من ثمرة أصلهم، وذلك بتحليل أقوالهم تلك (الحدّ والقياس) لعلّ صنيعه يفضي به إلى اقتناص ذلك الأصل المبدوء منه والتمكّن من دحضه، أيّ إنّه قد قلب ما كان عندهم غاية فصيّره وسيلة.

بهذا، ندرك أنّ هناك ترتيباً بين البذرة (الأصل) وثمرته. ويبدو هذا طبيعيّاً، إلاّ أنّ هناك ترتيباً مخصوصاً بين مكوّنات ثمراته (الحدّ والقياس) ونعزو حصول التّرتيب بهذه الكيفيّة في الخطاب الحجاجيّ إلى تأثّر الأفعال، فالعلاقة بين آثارها هو الّذي يحدّد رتب العلاقات وأولويّاتها في الذّهن وفي الخطاب؛ أي في التّفكير

(1) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص46.
(2) وتكمن أهميّة البعد العمليّ، وجدواه أنّ «العمليّة هي ضمان القوّة في الرّكن النّظريّ» انظر،
إدريس مقبول، **الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النّحويّ عند سيبويه**، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطّبعة الأولى، 2006م، ص259.

وفي التّعبير. وهذا الأمر ينسجم مع ما يذهب إليه المناطقة عندما يعتبرون أنّ «المنطق علم يتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»[1]، وعليه فتحصيل الأمور هو العمليّة الأسّ للبناء عليها نحو الاستحصال. فكيف تحصل الأمور في ذهن الإنسان؟ إن حصولها ناتجُ عن تلك العلاقات التّأسيسيّة المتولّدة بين الحدّ والقياس. وهي علاقات تراتبيّة، تتولّد منها طبقات أخرى ذات علاقات تراتبيّة متنوّعة: علاقات تفكيريّة، وعلاقات تعبيريّة قد تتبلور في النّحو التّالي:

- العلاقة بين الدّعاوى (الموجبة والسّالبة).
- ترتيب العلاقة بين طريق المعرفة وطريق العلم (الحدّ والبرهان).
- ترتيب علاقة الثّمرات بين فعل الإبطـــال وفعل الإثبات (المنوال الأصيل والمنوال البديل).

فما دعاوى المناطقة الّتي استخلصها ابن تيميّة، ثمّ تصدّى لها من أجل دحض أصل المنطق الصّوري؟

### 2.4 دعاوى المناطقة

قال المناطقة:

1 ـ «المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاّ بالحدّ.

2 ـ المطلوب من العلم الّذي يتطرّق إليه التّصديق والتّكذيب لا يُقتنص إلاّ بالبرهان.

(1) ابن سيناء، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدّين الطّوسيّ**، ص127.





فالبرهان والحدّ هما الآلة الّتي بها يُقتنص سائر العلوم المطلوبة»[1].

صاغ المناطقة (الغزاليّ وابن سيناء مثلاً) كلّ دعوى في قضيّة خبريّة سالبة، ويمكن أن يُفهَم من هذه الدّعاوى أنّ «الفطرة الإنسانيّة غير كافية في التّمييز بين هذه الأصناف إلاّ أن تكون مؤيّدة من عند الله عزّ وجلّ؛ فلا بدّ إذاً للنّاظر من آلة قانونيّة تعصمه مراعاتها من أن يضلّ في فكره؛ وذلك هو الغرض من المنطق»[2]. ويدلّ هذا على مدى الاستظهار المنطقيّ. ولم يكلّف المناطقة أنفسهم كثيراً بإثبات قدرة الحدّ على التّصوير، أو قدرة القياس على إفادة التّصديق، بل كانت عندهم من مسلّمات الصّنعة المنطقيّة الّتي يعملون بموجبها فيفصّلون الأمر داخلها. فكيف نظر ابن تيميّة إلى هذه الدّعاوى، وكيف تعامل معها؟

لم يقبل ابن تيميّة تلك الدّعاوى السّالبة، لأنّ «النّافي عليه الدّليل، إذا لم يكن نفيه بديهيّاً [...] وأمّا السّلب بلا علم فهو قولٌ بلا علم [...] فمن أين لهم ذلك»[3]، وللردّ عليها، فقد أعمل نظره طبقاً لقاعدة تحوّطية يمكن أن نفهمها من قوله: «واعلم

(1) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ص47.
وانظر ما ذكره الشّهرستانيّ عن ابن سيناء إذ «نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار» وقد قال النّصّ نفسه تقريباً،
الشّهرستانيّ، **الملل والنّحل**، ص150.

(2) الشّهرستانيّ، **الملل والنّحل**، المرجع السّابق، ص151.

(3) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، ص49.

أنّ أكثر الاختلاف بين الأمّة الّذي يورث الأهواء، تجده من هذا الضّرب، وهو أن يكون كلّ واحد من المختلفين مصيباً فيما يثبته، أو في بعضه، مخطئاً في نفي ما عليه الآخر [. . .] فإنّ أكبر الجهل يقع في النّفي الّذي هو الجحود والتّكذيب، لا في الإثبات. لأنّ **إحاطة الإنسان بما يثبته أيسر من إحاطته بما ينفيه**»[1]، وتبعاً لذلك، فيبدو أنّه كان يرجو أن يظفر من نظره بشيئين: **أحدهما**، طبيعة تلك الدّعاوى؛ **وآخرهما**، الكشف عمّا تتضمّن من مقاصد. فانطلق من معيار البيان؛ أي من الدّعاوى المعيّنة أمامه (سواء تعيّنت بالسّماع أم بالبصر قراءةً) فوجد جليّاً أنّها دعاوى منطوقة. ومن المعهود في الخطاب، أنّ «المخاطِب يتواصل مع المخاطَب بأكثر ممّا يتلفّظ به حقيقةً، وذلك بالاعتماد على خلفيّتهم المعرفيّة المشتركة، في كلّ من اللّغة وغيرها معاً، بالإضافة إلى قوى الإدراك العامّة الّتي يمتلكها المخاطَب ومنها الاستنتاج»[2]، لذلك، غدا من اليسير الكشف عمّا تتضمّنه تلك الدّعاوى من أقوال قد تعين على فحصها والردّ عليها.

بالنّظر إلى الدّعوى السّالبة يتبيّن أن تركيبها تركيب قصريّ، «وحاصل معنى القصر راجعٌ إلى تخصيص الموصوف عند السّامع

(1) ابن تيميّة، اقتضاء الصّراط المستقيم، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ-1993م، ص ص43-44.

(2) John Searl, *Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, UK, 1979, pp31-32.





بوصف دون ثان»[1] وذلك بقصر نيل التّصوّر على الحدّ قصر إفراد، بأداتين لغويّتين: (النّفي (لا)، إلاّ) وهذان عاملان حجاجيّان «بحيث يوجّه القول وجهة واحدة»[2]، ممّا يعني حصول أمرين: **الأوّل**، أنّ القصر «يزيل شركة الثّاني»[3]. وهذا ما يتيقّنه المناطقة؛ أمّا **الأمر الآخر**، فهو أنّ صدقها مبنيّ على صدق قول آخر هو أنّ «**الحدّ يفيد التّصوّر**» أي إنّ الدّعوى السّالبة حاملة للدّعوى الموجبة، وما المقتضى إلاّ سليل المنطوق لسانيّاً، فهو مؤسّس على بنية الأقوال، وليس للسّياق صلة باشتقاقه. وبهذا فقد استلزمهما[4] ابن تيميّة بما نسمّيه استلزام الدّعاوى ليكون **الوجه الأوّل** من وجوه عرض الدّعاوى.

(1) أبو يعقوب السّكّاكيّ، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثّاني، 1407هـ- 1987م، ص288.

(2) شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللّغة، (ضمن) **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، ص381.

(3) أبو يعقوب السّكّاكيّ، مفتاح العلوم، ص288.
ويحيل «الثّاني» إلى كلّ ما قد يشترك مع المقصور عليه، وإن تعدّد. وهذا ما سوف نلاحظ أنّ ابن تيميّة يصرّ عليه.
بالرّغم من دقّة أسلوب القصر في تحديد المقتضى، إلاّ أنّنا لم نصادف، فيما اطّلعنا عليه، من وظّفه من المعاصرين في ذلك. وهناك بدائل استعملها ديكرو (Ducrot) باعتباره أشهر من تطرّق إلى المقتضى بحكم طبيعة نظريّته. فقد «اتّخذ ديكرو بنيتي النّفي والاستفهام (التّصديقيّ) معيارين لضبط المقتضى. ومن البيّن أنّ كلاًّ من النّفي والاستفهام وإن غيّرا قوّة الجملة فإنّهما يحافظان على محتواها القضويّ موضوع عمل الاقتضاء» انظر،
شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللّغة، (ضمن) **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، ص372.

(4) توصف هذه العمليّة بأكثر من وصف، من ذلك وصفها بالمفهوم عند =

وقبل أن ننتقل إلى الوجه الآخر، ينبغي أن نطمئنّ إلى صحّة اقتضاء الدّعوى الموجبة، وأنّها لازمة لصدق الدّعوى السّالبة. ولن يتمّ ذلك إلاّ بالتثبّت من وجود علاقة بينهما، والسّبيل إلى معرفة نوعها ودرجتها يكون بربطهما باستعمال أداة تضمن بيان العلاقة العلّيّة من عدمها. وتعدّ الأداة (إذن) من الأدوات اللّغويّة المؤهّلة الّتي «تؤثّر بأدوارها في بنية الكلام. لذلك نجد تأثيرها واضحاً في بنية الاقتضاء المبنيّة على أطراف تحتاج إلى الاستعانة بتدقيق النظر في فهم الرّابط وضبط آليّاته في إنجاز الخطاب»[(1)] وبإدماجها، نصوغ القولين هكذا:

1 ـ المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاّ بالحدّ، **إذن** الحدّ يفيد التّصوّر.

= القدماء. وللمفهوم عندهم أنواع متعدّدة يختلف الاصطلاح عليها باختلاف المذهب وباختلاف علاقته بالمنطوق، حتّى وإن تقاربت من ناحية مفهوم كلّ منها. أمّا في الدّراسات المعاصرة فتوصف هذه العمليّة عند (Ducrout) بأنّها اقتضاء ويفرّق بينه وبين المفهوم، ويسمّيه غرايس (Grice) الاستلزام الوضعيّ أو التواضعي مقابل الاستلزام التّخاطبي. والاقتضاء هنا مختلفٌ عن الاقتضاء المنطقيّ الّذي يكون فيه «الانتقال إلى النّتيجة أمراً لزوميّاً تفرضه الصّورة الاستدلاليّة الصّحيحة الّتي يقومان عليها [المقدّمات]»، مثل، سقراط إنسان، كلّ إنسان فان، إذن، سقراط فان. انظر:
رشيد الرّاضي، الحجاجيّات اللّسانيّة عند أنسكومبر وديكرو، **عالم الفكر**، الكويت، المجلّد 34، العدد 1، يوليو-سبتمبر 2005م، ص237.

(1) أحمد كروم، أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجيّة في بناء الخطاب (ضمن **الحجاج؛ مفهومه ومجالاته**، إعداد وتقديم حافظ إسماعيليّ علويّ، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م، الجزء الأوّل (الحجاج، حدودٌ وتعريفات)، ص150.





ولم يعد هناك من حاجة لقلب ترتيب هذين القولين حول الرّابط (إذن) لمزيد من التّأكّد. فالقول:

1 ـ الحدّ يفيد التّصوّر، **إذن** المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاّ بالحدّ.

يكون لاحناً تداوليّاً، لأنّ القول قبل (إذن) هو قضيّة خبريّة ثبت محمولها للموضوع ليس إلاّ، ممّا يستحيل قصره عليه (أي إغلاق الباب) كما في القول الّذي يلي (إذن) فالاقتصار يستبعد العلاقة التّراتبيّة بينهما فضلاً عن بيان درجتها. في حين أنّ التّركيب (1) معقول، فالقول بعد (إذن) هو نتيجة أو دعوى للقول الّذي يسبقها، بل هو النّتيجة الوحيدة المترتّبة عليه.

أمّا **الوجه الآخر** والمتمّم، فهو وجه صياغة الدّعاوى. وسيكون طبقاً لتحقّق شرطين ندعوهما شروط تلازم الدّعاوى: **أولهما** شرط موافق، إذ يختصّ بالدّلالة، فيكون للدّعوى المفهومة المحتوى القضويّ ذاته، **وآخرهما** شرط مفارق، إذ يختصّ بتركيب الدّعوى تركيباً يفارق تركيب الدّعوى المنطوقة[(1)]. وهذا ما فعله

(1) حدود البحث لا تسمح بأن تفصّل فيما يتعلّق باشتقاق الدّعاوى منطقيّاً، أو ما تتضمّنه هذه العمليّة من خطوات، أو ما تنطوي عليه من مقاصد، أو ما تستتبعه من نتائج. فهذه خطوة لاحقة، بإذن الله. ومن الواضح أنّ كثيراً من الأعمال الحديثة قد تسهم كثيراً في بناء رؤية لسانيّة تعالج الاقتضاء على سبيل المثال، منها نظريّة الأفعال الكلاميّة، أقلّه عند أعلامها المشهورين (Austin, Searle) خصوصاً ما يتعلّق بصياغة الأفعال الكلاميّة غير المباشرة، وكذلك أعمال (Ducrout) في التّداوليّات المدمجة، ونظريّة (Grice) عن اشتقاق معنى المتكلّم طبقاً لما يقتضيه مبدأ التّعاون والقواعد المتفرّعة عليه.

ابن تيميّة، إذ اشتقّ اثنتين من الدّعاوى طبقاً لهذين الشرطين، فكان لكلّ منهما المحتوى القضويّ ذاته: الأولى «إفادة الحدّ للتّصوّرات»، والأخرى «إفادة القياس للتّصديقات»، كما كانت كلّ منهما نقيضة للأولى الّتي تشاركها المحتوى القضويّ نفسه، أي إنّها دعوى موجبة؛ فتحدّد اثنتان من الدّعاوى، هما:

- «أنّ الحدّ يفيد العلم بالتّصوّرات»،
- «أنّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتّصديقات».

وبفحص الدّعاوى النّاتجة وفق معيار البيان «[أصبح] الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين ومقامين موجبين»(1). ونعيدها كما صاغها ابن تيميّة، فالأوّلان:

1 - أحدهما في قولهم: «إنّ التّصوّر المطلوب لا ينال إلاّ بالحدّ»؛

2 - والثّاني: «إنّ التّصديق المطلوب لا يُنال إلاّ بالقياس»؛

والآخران:

3 - «إنّ الحدّ يفيد العلمَ بالتّصوّرات»؛

4 - «إنّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتّصديقات»(2).

ويبدو أنّ عرض هذه الدّعاوى كان نتيجة للبحث عنها، وما

(1) ابن تيميّة: الردّ على المنطقيين، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص48.





عرضها إلاّ خطوة في مسار التّأسيس لبناء خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ. وبعد أن استقرّت دعاوى المناطقة بهذه الصّورة، فإنّ أسئلة أخرى تعنّ، لا نستبعد أنّها كانت مطروحة، من أهمّها، ما آل الدّعاوى بالإبطال، لأنّ «أولى المهامّ في التّخطيط هي تحديد مراكز الثّقل للطّرف الآخر، وتتبّعها، إن أمكن، لاستخلاصها في واحدة فقط»(1)، ولماذا؟ وإن افترضنا أن ابن تيميّة قد طرح مثل هذه الأسئلة على نفسه، فإنّ التّفاعل معها والإجابة عنها تعدّ قراراً سينبني عليه خطوات جادّة وخطيرة، ويبدو أنّ هذا يفسّر أنّ «وجدت نظريّة القرار تطبيقات جذّابة في التّداوليّات، وتعدّ أفكارها ومفاهيمها شيئاً أساسيّاً لنظريّة اللّعبة. وقد يكون صانع القرار شاكّاً في نتائج أفعاله؛ لأنّه لا يملك إلاّ النّزر اليسير من المعلومات عن الوضع الحقيقيّ للعالم»(2)، فالإجابة عن هذه الأسئلة ستكون محور هذا الفصل، بل جوهر البحث.

### 4.3. ترتيب الدّعاوى

أوجد ابن تيميّة باشتقاقه الدّعاوى الموجبة علاقة شجريّة بين دعاوى كلّ من المقامين (السّالب والموجب)، إذ «تتكوّن الشّجرة من عقد متعدّدة، أو قمم، كما تدعى أيضاً، وحدود. ويتعيّن الحدّ، في شجرة اللّعبة، بتحرّك بعض أطرافها. أمّا العقد فهي

(1) Carl Clausewitz, *On War*, Edited and translated by M. Howard and P. Paret (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1976), p619.

(2) Anton Benz and others, *An introduction to Game Theory for Linguistics* (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006, p2.

مقامات اللّعبة الّتي يختار فيها الفاعل تحرّكه»[1]. وتمثّل الدّعاوى عُقَدُ الشّجرة أو مقاماتها، في حين تمثّل العلاقات التّراتبيّة بينها حركةَ الذّهن المتنقّلة بينها غدواً ورواحاً وفق قاعدة التّردّد في ممارسة اللّعبة، فتكوّن هذه العقد والحدود هو ما تستدعيه لعبة الحجاج. فما نوع العلاقة الحادثة؟ كانت الدّعاوى الموجبة نتيجة لإعمال معيار البيان، وقد أفضى العمل به إلى ما يقتضيه معيار البنيان، إذ تقرّر لكلّ محتوى قضويّ اثنتان من الدّعاوى: سالبة وموجبة. وللتّوضيح، نستحضر دعاوى الحدّ:

- «إنّ التّصوّر المطلوب لا ينال إلاّ بالحدّ»؛
- «إنّ الحدّ يفيد العلم بالتّصوّرات»؛

انطلاقاً من إمكانيّة وجود هذه الدّعاوى، فإنّ هناك سؤالاً قد يفرض نفسه، هو: لماذا اكتفى المناطقة بدعوىً واحدة (الأولى هنا)، ولماذا كان تركيبها تركيب قصر؟ إجابةً عن هذا، يحسن بنا أن نجيب عن ذلك تفسيراً بالانطلاق من تلك العلاقة التّراتبيّة المتولّدة بينهما (السّالبة والموجبة). ويمكن أن نتبيّن تلك العلاقة بأن نفحص قوّة دعاوى المناطقة، وأن يتمّ ذلك بخطوات عمليّة. تكمن هذه الخطوات في اثنتين، هما: **الفحص المفرد، والفحص المركّب**. **فالخطوة الأولى**، فحص **أوّلي**، وذلك بفحص العلاقة الدّلاليّة بين مقامي الدّعوى (السّالب والموجب) كما هي الدّعاوى، فيتبيّن أنّ لدعاوى كلّ آلة تلازماً وجوديّاً، وذلك بأن

(1) Anton Benz and others, *An Introduction to Game Theory for Linguistics*, p24.





كانت الدّعوى المفهومة (الموجبة) لازمة لصدق المنطوقة (السّالبة)، كما يتّضح ببساطة أنّ تركيب القصر يتضمّن قوّة أشدّ الدّلالة على إفادة الحدّ للتّصوّر من التّركيب المثبت فهو يتضمّن الدّعوى الموجبة وزيادة. وعليه، يمكن أن نحدّد الدّعوى الموجبة بوصفها الدّعوى الأساس وجوديّاً، ولكنّها الدّعوى الأدنى حجاجيّاً.

أمّا **الخطوة الأخرى**، فهي فحص **تأكيدي**، وذلك لتأكيد نتيجة الفحص الأوّل أو نفيها، وهو الفحص المنطقيّ الحجاجيّ وتتمّ هذه الخطوة بإحدى عمليّتين، هما:

- نظمهما في سلسلة خطابيّة مع الإبقاء على التّرتيب ذاته؛
- إعادة صياغة الدّعاوى بربطهما بأداة لغويّة مؤهّلة لإبراز تراتب القوّة.

ويبدو أنّ (بل) هي أفضل الأدوات المرشّحة، وذلك لأسباب: سبب عامّ يتعلّق بدورها، وذلك لأنّ «هذا الرّابط يُستعمل للإبطال والحجاج»[1] وسبب خاصّ يتعلّق بتعالقها التّركيبيّ مع الأقوال، فهي «حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إمّا الإبطال [...] وإمّا الانتقال من غرض إلى آخر [...] وإن تقدّمها نفي أو نهيٌ فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وجعل ضدّه لما بعده»[2]. ويبدو أنّ تعارض القولين السّابق

(1) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص60.

(2) ابن هشام الأنصاري، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، 1992م، الجزء الأوّل، ص130.

والّلاحق سيفضي إلى نتيجة منطقيّة معقولة. ولهذا سنضع الدّعاوى على النّحو التّالي:

1 - الحدّ يفيد التّصوّر، **بل** إنّ التّصوّر المطلوب لا ينال إلاّ بالحدّ.

وبالرّغم من أنّ هذه الخطوة تأكيديّة كما قلنا، فإنّه يجدر بنا أن نفحصها هي أيضاً للتأكّد، أوّلاً، من مقبوليّة انتظام الدّعاوى بالصّورة (1)، فلا نستبعد أيّ صياغة أخرى ممكنة، ويتمّ ذلك بعكس مواقع الدّعاوى حول (بل)، على النّحو التّالي:

2 - (؟؟) التّصوّر المطلوب لا يُنال إلاّ بالحدّ، **بل** إنّ الحدّ يفيد التّصوّر.

وتعويلاً على الموضع باعتباره يقدح في التّرتيب بما له من قيمة خطابيّة «تكمن في ما توفّره للملفوظ من تسلسل وترابط الخطاب وانسجامه»(1)، فإنّه من المفترض توافر عددٍ من المواضع يربط كلّ منها بين جزءي القول، بل يمنح المشروعيّة لبعض أشكال التّرتيب دون بعضها الأخرى، أي إنّه يفصل في الممكن وغير الممكن وما (بل) إلاّ تجسيد له. وتلك المواضع هي من قبيل المواضع المنطقيّة، مثل: إنّ الإثبات يؤسّس للنّفي، وإنّ العموم يؤسّس للخصوص، وإنّ الإطلاق يؤسّس للتّقييد. ويبدو واضحاً

(1) عزّ الدّين النّاجح، **العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة**، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة منوبة، كلّيّة الآداب بمنوبة، السّنة الجامعيّة 2003م، 2004م، ص61.





أنّ عمل المواضع هنا مشتقّ من الأقوال ذاتها(1). وعليه، فالواضح أنّ نظم الدّعاوى في (2) غير معقول، فلو صاغ المناطقة دعاواهم بهذه الكيفيّة لسدّوا الطّريق لمواصلة الخطاب وتوالده، وهذا سبب كافٍ لبيان قيمة كلّ من الدعاوى وقوّتها؛ إذ لم تنتظم الدّعاوى في نظم معقول فضلاً عن أن تترتّب في سلّم حجاجيّ مقبول. ونتيجة لذلك فإنّ إثبات الحكم في «الحدّ يفيد التّصوّر» وإبطال «التّصوّر المطلوب لا يُنال إلاّ بالحدّ» كما ورد في (2) سيكون لغواً يعكس النّتيجة الّتي يرومها المناطقة.

أمّا ترتيب الدّعاوى في (1) فإنّ القول الّذي يسبق (بل) يتمتّع بقوّة حجاجيّة في السلّم الحجاجيّ، لكنّ القول الّذي يلي (بل) أقوى منه حجاجيّاً. وقد تحدّد ذلك اعتماداً على المواضع السّابقة، وهي ذاتها الّتي سوّغت ترتيب الدّعاوى هنا ولم تسوّغه هناك، وقد تبلور تراتب القوى بين القولين بتوسيط الرّابطة الحجاجيّة (بل) فهي، كما تكرّر «للإضراب عن الأوّل وإثبات الحكم للثّاني سواء كان ذلك الحكم إيجاباً أو سلباً»(2). ويحقّق هذا التّرتيب النّتيجة الّتي يرومها المناطقة، وهي إثبات الحكم لدعواهم: «**أنّ التّصوّر المطلوب لا ينال إلاّ بالحدّ**» وتجاوز مجرّد الاكتفاء بالقول إنّ «**الحدّ يفيد التّصوّر**» والتّجاوز هنا يعني الاستغناء عن ذلك القول مقابل أن يثبت غيره. وهو ما تبدّى لنا من أنّ المناطقة يرومون تحصيله بهذه الصّياغات المخصوصة لتلك الدّعوى السّالبة؛ إذ

(1) وهذا صلب نظريّة التداوليّات المدمجة عند ديكرو وأنسكومبر.

(2) ابن يعيش، **شرح المفصّل**، الجزء الثّامن، ص105.

يبدو أنّ حصول هذين الأمرين عائدٌ إلى المحاولة في إبداع تراتبية الدّعاوى بمعيار القوّة؛ فالمحاج يختار أقوى الدّعاوى وأقوى الحجج كي يضمن دفع الاعتراض المُفتَرَض على أقواله، بل لعلّ إحدى الحجج تغني عن الأخرى. وهو ما يتحقّق بتركيب القصر (قصر الإفراد هنا)؛ إذ يمنح الدّعوى السّالبة قوّة تفوق قوّة الدّعوى الموجبة ممّا يدعو إلى الاكتفاء بها. والخلاصة، أنّ تلك الدّعاوى ترتّبت في سلّم حجاجيّ و«هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة بعلاقة ترتيبيّة وموفية بالشّرطين التّاليين:

- كلّ قول يقع في مرتبة ما من السّلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطّرف الأعلى جميع الأقوال الّتي دونه.
- كلّ قول كان في السّلّم دليلاً على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه»[1].

وقد حصل التّرتيب السّلّميّ نتيجة لما بين تحصيل العلاقة السّلّميّة والأدوات اللّغويّة من تلازم وجوديّ، يمكن أن نصفها بأنّها علاقة تآثريّة، وتتحدّد في اتّجاهين: **الأول** يخصّ الدّعاوى، فالعلاقة المقصودة ما كانت لتتولّد لولا استعمال الأدوات اللّغويّة (بل)، **والآخر**، يخصّ الأدوات فلولا الدّعاوى لما تجلّى دور الأدوات، ولما استحقّت وصفها بالرّوابط «فإنّ معاني الحروف مجال يلتقي فيه الوصف الاستدلاليّ الحجاجيّ بالمجال التّداوليّ.

(1) طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، ص277.





وهذا الالتقاء ينطلق أساساً من تصوّر (المعنى) لهذه الأدوات أو الرّوابط الّتي لها ارتباط بالدّلالة من جهة، وبالملفوظ من جهة أخرى»[1]. وبالرّغم من ذلك، فإنّ هذه الأدوات الحجاجيّة هي ما يمنح الأقوال قوّتها الحجاجيّة بترتيبها السّلّميّ.

وقد تحدّد أن تولّد بين دعاوى كلّ آلة نوعان من العلاقة التراتبيّة: علاقة تأسيس، وعلاقة نتائج، والحصيلة، هي أنّ الدّعوى الموجبة هي الدعوى المؤسِّسة، في حين أنّ الدّعوى السّالبة هي الدعوى المؤسَّسة أو النّاتجة عنها. أمّا من ناحية قوّة الحجّة، فقد ثبت أنّ الدّعوى الموجبة هي الحجّة الأضعف، إذ تقع في أدنى السّلّم. وعليه، فالسّؤال: إذا كان قد ثبت أنّ الدّعوى الموجبة أضعف قوّة من الدّعوى السّالبة، فلماذا استلزم ابن تيميّة الدّعوى الموجبة، إذن؟

### 4 . 4 صياغة الدّعاوى

من الواضح، أنّ ابن تيميّة أبدع العلاقة الحجاجيّة بين الدّعاوى من أجل أن يشرع في مقاربتها ويعمل على إبطالها. وذلك يتحدّد بأمرين: **أوّلهما**، هو صياغة دعاوى ابن تيميّة الّتي يناقض بها دعاوى المناطقة. أمّا **الآخر**، فهو سنّ قوانين تكفل توجيه عمل الإبطال وتقنينه. وقد لزم عن ترتيب ابن تيميّة لدعاوى المناطقة تحقيق غرضين: **الأوّل**، الكشف عن علاقاتها، **والآخر**، بيانها

(1) أحمد كروم، **الاستدلال في معاني الحروف؛ دراسة في اللّغة والأصول**، المطبعة والوراقة الوطنيّة، مرّاكش، الطّبعة الأولى، 1421هـ- 2000م، ص189.

وعرضها بوصفها الدّعاوى المعترض عليها. وينبني على بيان الدّعاوى أمران: **أوّلهما** منهجيّ، أمّا **آخرهما** فعمليّ. فالأوّل (المنهجيّ) هو التّنبيه على أهميّة عرض دعاوى الخصم بوصفها خطوة من أهمّ خطوات ممارسة الخطاب الحجاجيّ، فهي منطلق العمليّة الحجاجيّة. أمّا الآخر (العمليّ) فهو صياغة دعاوى ابن تيميّة الّتي تنقض دعاوى المناطقة.

تبيّنت دعاوى ابن تيميّة بطريقتين: **الأولى**، التّطق بها والتّصريح تارةً، أمّا **الأخرى**، فالاستلزام والفهم تارةً أخرى. وكان استلزام دعاوى ابن تيميّة من محلّين هما: موقفه الصّريح من دعاوى المناطقة عامّة؛ وردوده الواسعة. وقد نتج عن كلّ هذه التفاعلات، تلك الدّعاوى الّتي يدّعيها مقابل دعاواهم الّتي سيعمل على تقديمها ودعمها بحججه الّتي بناها في عمله الحجاجيّ بناءً.

وقد حدّد ابن تيميّة موقفه من دعاوى المناطقة بناه على أمرين متراتبين: **أوّلهما** نظريّ، وذلك باعتبار دعاوى المناطقة دعاوى خطابيّة، وليست كما يظنّون دعاوى منطقيّة، وبهذا جرّدها من الصّبغة الإلزاميّة. **وآخرهما** عمليّ. وذلك، بانتهاضه للعمل ضدّها بدلاً من العمل وفقها، وبهذا جرّد ذاته من الصّبغة الالتزاميّة. ونتيجة لذلك، غلب على دعاوى ابن تيميّة العمل على نقض دعاوى المناطقة، باعتبار «التّناقض اختلاف قضيّتين بالسّلب والإيجاب على وجه يلزمُ من صدق أحدهما كذبُ الأخرى»[1]. وتتركّب دعاوى ابن تيميّة تركيب نفي «والنّفي إنّما يكون على

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص483.





حسب الإيجاب لأنّه إكذاب له فينبغي أن يكون على وفق لفظه لا فرق بينهما، إلاّ أنّ أحدهما نفيٌ والآخر إيجاب»[1]. «وفي الإكذاب توجيه للملفوظ وللمتقبّل نحو النّتيجة الّتي يجب أن يصدق بها المتقبّل قصراً»[2].

وسنوضح كيف صاغ ابن تيميّة دعاواه بالعمل بين أمرين متلازمين: **الأوّل أمر إدباريّ، والآخر أمر إقباليّ**. إذ يتحقّق **الأوّل** بخطوتين: الخطوة **الأولى**، استحضار ما توصّلنا إليه من نظم دعاوى المناطقة، والخطوة **الأخرى**، استحضار ما تحدّد بوصفه الدّعوى الرّئيسة المتأسّسة مباشرة على أصل الفساد (الكلّيّ) وإن كانت الأضعف في السّلّم الحجاجيّ (حسب غرضهم). أمّا الأمر الآخر، فلعلّه يتحقّق بخطوتين: الخطوة **الأولى**، تحديد العلاقات بين دعاوى ابن تيميّة، والخطوة **الأخرى**، تحديد أوْلى الدّعاوى بالإبطال. فمن الحقائق الثّابتة أنّ المواضع الحجاجيّة تتبدّل وتختلف من سياق إلى آخر، فلكلّ سياق مجموعة من المواضع الّتي توجّه المخاطَب. وهنا، يبرز دور التّكوين في العمليّة الحجاجيّة، كما يحضر بقوّة بوصفه عاملاً مؤثّراً، فالمواضع وليدة تكوينه وحصيلة نموّ تفكيره، لأنّ «المواضع لا تستمدّ مقبوليّتها من صورتها الاستدلاليّة، وإنّما من ارتباطها بالآراء المشتركة العامّة»[3]. وهو ما ولّد اختلافات ابن تيميّة مع غيره، بل بلغت من

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، الجزء الثّامن، ص107.

(2) عزّ الدين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ص25.

(3) رشيد، الرّاضي، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص237.

العمق أن استقرّت الاختلافات في الأصول، فنشأت فعاليّات الحجاج، إذ "يتحتّم اللّجوء إلى موضع من المواضع حتّى يحصل حجاج وإن شئت قلنا حتّى يمكن اعتماد جملة في الخطاب لخدمة نتيجة أو قسم من النّتائج"[1].

لذلك، اتّخذ ابن تيميّة من دعاوى المناطقة موقفاً معارضاً، بأن كان التّحديد تحديداً منطقيّاً؛ أي من داخل الدّعاوى، وذلك بمقابلتهما. ويمكن تحقيق ذلك بمعيار تحديد قوى الدّعاوى ذاته عند طرفي الخطاب الحجاجيّ، فكما تتحدّد قوى الدّعاوى في الإثبات، تتحدّد ما يترتّب على نقضها من تحديد قوى الدّعاوى في الإبطال. وقد تمّ ذلك بأن صاغ دعاواه بالنّفي.

وكما ترتّبت دعاوى المناطقة في سلّميّة حجاجيّة، فإنّ نقضها استلزم أن تتبع المسلك ذاته؛ أي أن تترتّب ويتولّد بينها علاقة سلّميّة لتكتسب القدرة على مقابلة دعاوى المناطقة. ويمكن فحص تلك العلاقة بخطوتين: **الأولى**، تحليليّة، **والأخرى** تركيبيّة. فالخطوة **الأولى** (التّحليليّة) تتضمّن تدخّل ابن تيميّة في إعادة تقليب دعاوى المناطقة بطريقة تمكّنه من صياغة دعاواه وترتيبها في علاقة معيّنة؛ أمّا **الخطوة الأخرى (التّركيبيّة)**، فهي تكمن في سنّ قوانين للاسترشاد بها في تحديد أولى الدّعاوى بالإبطال.

(1) جاك موشلر، الحجاج والوجهة الحجاجيّة، ترجمة أحمد الجوّة ومحمّد الخبو، (ضمن) **القاموس الموسوعي للتداولية**، جاك موشلر-آن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزّ الدّين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص346.





تتمّ الخطوة التّحليليّة، بالرّغم من أنّ العلاقة بين الدّعاوى منطقيّة في أساسها (لزوميّة) ولكن لا يمكن أن تنعقد وتتبلور إلاّ بتوسّط أدوات لغويّة، مرّة أخرى، لما تتّصف به من مرونة تكيّف مكوّنات الخطاب المنطقيّة، وهذا ما يكسبها صفتها التّداوليّة. واستثماراً لما تتوفّر عليه اللّغة العربيّة من تلك الأدوات، فإنّه أمكن أن تُصاغ دعاوى ابن تيميّة بإحدى طريقتين، تعتمد كلّ منهما على التّركيز على أحد حدّي الدّعوى: الموضوع (الحدّ والقياس) أو المحمول (التّصوّر والتّصديق) إذ يعتمد تركيب إحداهما على جعل موضوع الدّعوى هو بؤرتها، في حين تجعل الأخرى حمل الدّعوى هو بؤرتها. وعليه، فبؤرة الدّعوى (الموضوع أو المحمول) هي الّتي تحدّد طريقة الصّياغة المختارة، ليتجلّى لنا طريقتان، هما:

- طريقة تحفظ ترتيب دعاواه كما أوردها.
- طريقة تقدّم مقام الدّعوى الموجب.

ولكلّ من الطّريقتين أدوات لغويّة مخصوصة، تمكّننا من تحديد علاقة الدّعاوى وربطها بعضها ببعض. لذلك، نستعمل من الأدوات اللّغويّة ما يلائم في إفادة ترتيب العلاقة بين وجهي كلّ دعوى.

## 1.4.4 الصّياغة الأولى

نلحظ أنّ تركيب هذه الصّياغة يتركّز على حمل الدّعاوى، وتحديداً على أثر الأفعال الكلاميّة، وهما التّصوّر والتّصديق، إذ تدور عليهما الصّياغة، بوصفهما بؤرة الدّعاوى. لذلك فقد تجلّت

جلّ دعاوى النّقض بهذه الصّياغة، واقتفاء لهذه الطّريقة سنصرغها باتّباع الخطوات التّالية:

1 ـ الإبقاء على الدّعاوى كما عرضها؛ ثمّ

2 ـ إيجاب القضيّة السّالبة أوّلاً؛ ثمّ

3 ـ سلب القضيّة الموجبة آخراً؛ ثمّ

4 ـ ربط القضيّتين ربطاً منطقيّاً، وذلك باستعمال الأداة اللّغويّة نفسها (بل). لأنّ «بل تسهم في إنشاء السّلّم الحجاجيّ بذلك النّفي لما يسبقها وهو درجة أولى في السّلّم. والإثبات لما يليها وهو أرقى درجة في الحجاج لما له من قيمة إقناعيّة»[1].

وقد صرّح ابن تيميّة بهذه الصّياغة في قوله: «فإنّ ما نبّهنا عليه من خطإهم في منع إمكان «التّصوّر» إلاّ بـ«الحدّ»، بل ومن نفي دعوى حصول «التّصوّر». ونفي انحصار «التّصديق» فيما ذكروه من «القياس» مدركه قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيّين فيه واضح بأدنى تدبّر»[2].

فيكون إيجاب المقام السّالب للتّصوّر مع ربطه بالمقام الموجب هكذا:

- إنّ التّصوّر المطلوب يُنال بغير الحدّ، بل إنّ الحدّ لا يفيد العلم بالتّصوّرات.

(1) عزّ الدّين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة. ص88.

(2) المرجع نفسه، ص ص290-292.





ويكون إيجاب المقام السّالب للتّصديق مع ربطه بالمقام الموجب هكذا:

- إنّ التّصديق المطلوب يُنال بغير القياس، بل إنّ القياس أو البرهان الموصوف لا يفيد العلم بالتّصديقات.

### 4.4.2. الصّياغة الأخرى

يتركّز تركيب هذه الصّياغة على موضوعات الدّعاوى، أي على الحدّ والقياس، بوصفهما المؤثّرَيْن. ففي هذه الطّريقة نتّبع الخطوات التّالية:

1 ـ سلب القضيّة الموجبة.

2 ـ إبقاء الدّعوى السّالبة كما هي.

ربط القضيّتين ربطاً منطقيّاً، وذلك باستعمال **(فضلاً عن)** «ولا تستعمل فضلاً عن هذه إلاّ في النّفي»[1].

فيكون سلب المقام الإيجابيّ للتّصوّر مع ربطه بالمقام السّالب، هكذا:

- الحدّ لا يفيد العلم بالتّصوّرات، فضلاً عن ألاّ تنال التّصوّرات إلاّ به.

ويكون سلب المقام الإيجابيّ للتّصديقات مع ربطه بالمقام السّالب، هكذا:

(1) جلال الدّين السّيوطيّ، الأشباه والنّظائر في النّحو، تحقيق إبراهيم محمّد عبد الله، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1407هـ- 1986م، الجزء الثّالث، ص ص448-462.

- إنّ القياس أو البرهان الموصوف **لا يفيد** العلم بالتّصديقات، فضلاً عن ألاّ ينال التّصديق المطلوب إلاّ به.

وبمقابلة هاتين الصّياغتين، فإنّه يتعيّن استحضار الدّعاوى المتعلّقة بحمول الدّعوى، أي بأثر الحدّ والقياس، لأنّ القول بحصولهما كان بؤرة الاختلاف بين ابن تيميّة والمناطقة. فإذا استحضرنا دعوى ابن تيميّة النّافية لإفادة الحدّ التّصوّر:

- إنّ التّصوّر المطلوب يُنال بغير الحدّ، بل إنّ الحدّ لا يفيد العلم بالتّصوّرات.

نجد أنّها مكوّنة من قولين يربط بينهما الأداة (بل) إذ صيغ القول الأوّل الّذي يسبق (بل) بصياغة تنقض دعوى المناطقة: «إنّ التّصوّر لا ينال إلاّ بالحدّ»، أي بصياغة مثبتة، وتلك كانت الدّعوى الأقوى في سلّم المناطقة الحجاجيّ. في حين صاغ القول الّذي يلي (بل) بصياغة تنقض دعوى المناطقة: «الحدّ يفيد التّصوّر»، أي بصياغة منفيّة، وهي كانت الدّعوى الأضعف الّتي تقع في أدنى السّلّم، وصياغة الدّعاوى بتلك الطّريقة مع توسيط الرّابط الحجاجيّ (بل) يفضي إلى الإضراب «واعلم أنّ الإضراب له معنيان: (أحدهما) إبطال الأوّل والرّجوع عنه إمّا لغلط أو نسيان [...]، (والآخر) إبطاله لانتهاء مدّة ذلك الحكم»[1].

وقد كشف لنا تحليل نفيه للدّعوى الموجبة عن مسلك خطابه الحجاجيّ، كما كشف كذلك عن النّتائج الّتي كان يتوخّى

---

(1) ابن يعيش، **شرح المفصّل**، ص105.





تحقيقها؛ لأنّ «التّحليل الحجاجيّ للنّفي مفيد لأسباب عديدة لأنّه من ناحية ينير اشتغال النّفي في اللّسان بالنّسبة إلى السّلالم الحجاجيّة ومن ناحية أخرى يستلزم الاعتماد على عدد من قوانين الخطاب»[1] خصوصاً قانون القلب:

و«قانون القلب الحجاجيّ هو تفسير لقانون النّفي الّذي يراعي الخصائص المتّصلة بالحجج الّتي تنتمي إلى سلّم حجاجيّ. هذا القانون ينصّ على أنّ سلّم الأقوال السّلبيّة هي عكس سلّم الأقوال الإيجابيّة [الحجاجيّ]»[2]، فإذا «كان أحد القولين أقوى من الآخر في التّدليل على مدلول معيّن، فإنّ نقيض الثّاني أقوى من نقيض الأوّل في التّدليل على نقيض المدلول»[3]. وقد علمنا أنّ الدّعوى السّالبة هي الأقوى وأنّ الدعوى الموجبة هي الأضعف. وعليه فإنّ نقض الأضعف (الموجبة) سيكون الأقوى للدّلالة على نقيض المدلول. وتمثّل ذلك في دعوى ابن تيميّة: «إنّ الحدّ لا يفيد العلم بالتّصوّرات».

أمّا تلك الخطوة الأخرى (التّركيبيّة)[4] فهي خطوة تالية للخطوة الأولى، إذ تعمد إلى تقنين ما نتج عنها، وذلك بسنّ القوانين، إذ يبدو، افتراضاً، أنّ مقاربة ابن تيميّة النّقديّة تأسّست

---

(1) جاك موشلر، السّلالم الحجاجيّة والظّواهر الدّرجيّة، ترجمة عز الدّين المجدوب وتوفيق قريرة (ضمن) **القاموس الموسوعي للتداولية**، جاك موشلر-آن ريبول، ص303.
(2) المرجع نفسه، ص303
(3) طه عبد الرّحمن، **اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص278.
(4) سبق أن ذكرنا الخطوة الأولى (التّحليليّة)

على صنفين من القوانين هي عبارة عن إمكانات مفتوحة، ندعوها **قوانين نقد الدّعاوى**. **الصّنف الأوّل** يتعلّق بالدّعوى الموجبة إبطالاً وإثباتاً، أمّا **الصّنف الآخر** فيتعلّق بالدّعوى السّالبة إبطالاً وإثباتاً، فينشأ أربعة قوانين، وذلك على النّحو التّالي:

- قانون الإثبات الاحتماليّ: هو، إذا ثبتت الدّعوى الموجبة، فإنّه قد يلزم عنها ثبوت الدّعوى السّالبة.
- قانون الإبطال اليقينيّ: هو، إذا بطُلت الدّعوى الموجبة فإنّها ستبطُل الدّعوى السّالبة من باب أولى.
- قانون الإثبات اليقينيّ: هو، إذا ثبتت الدّعوى السّالبة، فإنّه يلزم عنها ثبوت الدّعوى الموجبة.
- قانون الإبطال الاحتماليّ: هو، إذا بطلت الدّعوى السّالبة، فإنّه لا يلزم عنها بطلان الدّعوى الموجبة.

ما استخلصناه إلى حدّ الآن لا يتجاوز ما يتعلّق بدعاوى الآلة الواحدة أو المقام الواحد. لكنّنا نفترض أنّ ابن تيميّة يتعدّى المعالجة الجزئيّة إلى ما يتعلّق بسكوّني المنوال الأصيل مجتمعين، وذلك بناء على العلاقة المتقرّرة بينهما، فتكون دعوى الحدّ الموجبة هي أكثر الدّعاوى ارتباطاً بأصل الفساد، ولمكانتها هذه، فإنّ دحضها سيكون دحضاً له، بل أقوى مكامن تقويضه.

وعليه، تفضي العلاقة اللّزوميّة المتأسّسة بعمليّة الاشتقاق بين كلّ زوج من الدّعاوى إلى توليد علاقة أرفع ضمن الآلة نفسها، بأن تصبح الدّعوى الموجبة هي الدّعوى الأساس، ثمّ تنشأ علاقة أرفع





بين الدّعاوى الموجبة في الآلتين، ثمّ ستتبلور في نتائج إمّا الإبطال أو الإثبات. لذلك، اشتقّ ابن تيميّة تلك الدّعاوى وقدّمها بوصفها دعاوى يمكن دحضها، بل يمكن التّدليل على بطلانها.

وبناء عليه، فإنّه يمكن صياغة الدّعوى الأمّ لابن تيميّة بطريقة التّعدّي بالإضمار، الّذي نرجو أن يعوّضه ما نتج عن كلّ المناقشة السّابقة. عندها يصبح صياغة دعوى ابن تيميّة مرحليّاً ممكنة بإحدى الصّياغتين:

- «الحدّ لا يفيد التّصوّر، **فضلاً عن** أن يفيد القياس التّصديق» أو؛
- «لا يفيد القياس التّصديق، **بل** لا يفيد الحدّ التّصوّر».

ولنتبيّن أوْلى الدّعاوى بالإبطال ينبغي أن نحتكم إلى عدد من النّتائج الّتي توصّلنا إليها في تحليلاتنا بوصفها غدت مسلّمات، أقلّه، إجرائيّة، وهي أنّ:

- التّصوّر هو الأثر الأوثق صلة بأصل الفساد (الكلّيّ)؛
- التّصوّر هو أساس التّصديق (الحدّ أساس القياس)؛
- الدّعوى الموجبة أساس الدّعوى السّالبة (الحدّ يفيد التّصوّرات)؛
- نفي الدّعوى الموجبة أقوى في الدّلالة على نقيض المدلول (الحدّ لا يفيد التّصوّرات)؛ إذن:
- إبطال دعوى الحدّ الموجبة هي أوْلى الدّعاوى بالإبطال، وبذلك يتحقّق الإبطال اليقينيّ؛

ويترتّب على هذا قانون عامّ، يمكن صياغته في:

- إذا بطُلت دعوى الحدّ الموجبة، فإنّه يبطُل أصل الفساد (الكلّيّ)، وبالتّالي إبطال جميع الدّعاوى المبنيّة عليه (أي المنوال الأصيل) فكلّما «كان الشّيء مُبطَلاً بأمور أكثر، كان إبطاله أسهل ممّا يُبطَل بأمورٍ أقلّ»[1].

وهنا يمكن أن نجيب عن ذلك السّؤال الّذي تمحور حول أهميّة استلزام ابن تيميّة للدّعوى الموجبة بأنّ «للاقتضاء مظهراً آخر مهمّاً في اللّعبة الحجاجيّة بين المتخاطبين [ابن تيميّة والمناطقة] فهو ييسّر إدخال المخاطِب ضمن عالم اعتقادات المتكلّم (أو الإيهام بذلك) بغية فرض قوله وما يستلزمه حجاجيّاً من طرق في مواصلته»[2]، ممّا يُكسب خطاب ابن تيميّة التّماسك الحجاجيّ. فإن كان اشتقاق المقتضى محكوماً في منطلقه بتلك القيود اللّغويّة التّركيبيّة والدّلاليّة، إلاّ أنّ الحجاج غدا مكوّناً داخلاً في بنية اللّغة ذاتها بإسهام الأبعاد التّداوليّة مثل افتراضه تفسيراً معيّناً لاقتصار المناطقة على تلك الدّعوى السّالبة، وقصد ابن تيميّة ذاته وهدفه الحجاجيّ، وما كان ذلك إلاّ في سبيل فحص دعاوى المناطقة (المقامات السّالبة) بما هو أقرب إلى التّناول الحجاجيّ وأوضح في العلاقة بينه وأصل المناطقة.

(1) ابن النّفيس، شرح الوريقات في المنطق، حقّقه وعلّق عليه عمّار طالبي؛ فريد زيداني؛ فؤاد مليت، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، الطّبعة الأولى، 2009م، ص192.

(2) المبخوت، شكري، نظريّة الحجاج في اللّغة، ص374.





وعليه، تشكّل العلاقة بين تلك الدّعاوى (المنطوقة والمفهومة، سالبها وموجبها) لبّ خطاب الإبطال الحجاجيّ في حقل المنطق الّذي سوف يدلّل به على عدم ملاءمة المنطق الصّوريّ لأن يكون منوال الخطاب الحجاجيّ في مجاله التّداوليّ (الإسلاميّ العربيّ) وبما يقود في الوقت نفسه إلى منطق مقترح ملائم (المنوال البديل). ويبدو أنّ العمل على إبطال هذه الدّعوى كفيل بإبطال قصر إفادة التّصوّر من الحدّ وحده، وإبطال قصر إفادة التّصديق من القياس وحده، وإبطال إفادة التّصديق من القياس. بل يبدو، أيضاً، أنّ إبطال هذه الدّعوى كافٍ لمن اعتبر.

### 5.4 تقديم التّأسيس

يعتقد المناطقة بناءً على الأصل الكلّيّ أنّ هناك ملفوظات كلّيّة تعبّر عن تلك المعاني الكلّيّة، أي المعاني المطلقة والمقدّرة في الأذهان، وإذا كان ابن تيميّة يعدّ أصلهم فاسداً فإنّ ما انبنى عليه سيكون فاسداً «فإنّ فساد الأصل يستلزم فساد فرعه»[1]. ولبيان فساد ما انبنى على أصل الفساد، يكون من الأصوب أن ينطلق النّقد من الدّعوى الّتي أثبتنا أنّها أَوْلى الدّعاوى بالإبطال؛ أي من دعوى الحدّ الموجبة:

- «إنّ الحدود تفيد تصوّر الأشياء»[2].

وما يعزّز اعتمادها منطلقاً، بالإضافة إلى ما سبق من

(1) ابن تيميّة، منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة، ص67.

(2) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ص88.

مسوّغات، أنّه قد تعدّى أثر هذه الدّعوى إلى درجة أنّ المناطقة لم يقفوا بفائدة الحدّ عند حصول التّصوّر، بل أصبح الحدّ عندهم منتجاً للحكمة العقليّة، فإنّ «الحكم قوليّة وفعليّة: أمّا الحكمة القوليّة، وهي العقليّة أيضاً: فهي كلّ ما يعقله العاقل «بالحدّ»، وما يجري مجراه؛ مثل «الرّسم»»[1].

وبما أنّ الأفكار أو العلم الذّهني يظهر في أقوال، «فإنّ الحدّ قول مّا»[2]. ولندرك ما القول عند المناطقة، علينا أن نلتفت إلى مكمن عنايتهم في الحدّ، إذ يطلب المناطقة مطابقة الحدّ للحقيقة من حيث هي هي، والمطابقة تقتضي في الحدود أن «تؤلّف من أشياء أكثر من واحد بمنزلة ما تؤلّف البراهين، غير أنّ نحو تأليف الحدود مخالف لنحو تأليف البراهين [...] وأمّا تأليف أجزاء الحدود، فهو النّحو الّذي صيغته ليست صيغة يكون بها بعض أجزائه حكماً والآخر محكوماً عليه، ويصلح أن تجعل جملته جزء قول جازم. وأقلّ ما منه تأتلف الحدود جزءان»[3]، فممّ يأتلف الحدّ؟

اهتمّ المناطقة بتحديد مادّة الحدّ وصورته بوصفهما قالبين لصياغته «ومادّة الحدّ: الأجناس، والأنواع، والفصول [...]، وأمّا صورته وهيأته، فهي أن يراعى فيه إيراد الجنس القريب،

(1) الشّهرستاني، الملل والنّحل، ص57.

(2) الفارابي، كتاب الحروف، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1990م، ص65.

(3) الفارابي، كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان، تحقيق وتقديم وتعليق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1987م، ص45.





ويردف بالفصول الذّاتيّة كلّها...»[1]. وهذان القالبان متعالقان، فالصّورة مجرّد تنظيم للمادّة. وهذه الألفاظ الّتي تؤلّف مادّة الحدّ، أي ألفاظ «الجنس والنّوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ، تشترك كلّها في أنّها تحمل على الجزئيّات الواقعة تحتها، بالاسم والحدّ»[2]، فهي ألفاظ تؤلّف المحمول لموضوع «فالجنس يرسم بأنّه كلّيّ يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في «جواب ما هو؟» والفصل يرسم بأنّه كلّيّ يحمل على الشّيء في جواب «أيّ شيء هو؟» في جوهره. والنّوع: يرسم بأحد المعنيين أنّه كلّيّ يحمل على أشياء لا تختلف إلاّ بالعدد في جواب «ما هو؟». ويرسم بالمعنى الثّاني أنّه كلّيّ يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أوّلياً. والخاصّة ترسم بأنّها كلّيّة تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتيّ. والعرض العامّ يرسم بأنّه كلّيّ يقال على ما تحت حقيقة واحدة، وعلى غيرها قولاً غير ذاتيّ»[3].

فإذا نظرنا إلى الحدّ كما يصوغه المناطقة، فإنّ الزّعم بمطابقة الحدّ للمحدود هو ثمرة لما تدلّ عليه مكوّناته: التّركيب والدّلالة، لينحبس القول، حينها، أو الملفوظ في مجرّد «متتالية متحقّقة فعلاً؛ أي هو تعلّق مخصوص لكيانات لسانيّة»[4]. ويُفهم من هذا:

(1) أبو حامد الغزاليّ، معيار العلم في المنطق، ص ص255–256.

(2) ابن سيناء، الإشارات والتّنبيهات، ص200.

(3) المرجع نفسه، ص202.

(4) أوزفالد ديكرو، التلفّظ (ضمن) تلوين الخطاب (فصول مختارة من اللّسانيّات والعلوم الدّلاليّة والمعرفيّة والتّداوليّة والحجاج) جمع وتعريب صابر الحباشة، الدّار المتوسطيّة للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 1428هـ– 2007م، ص20.

وطبقاً لهم، أنّ الحدّ، بلغته وحدها، سيمثّل العالم من جهة، ويصوّره في ذهن المستمع من جهة أخرى، وأنّ تركيب الحدّ اللّغوي يؤدّي وظيفة هي الوظيفة التّمثيليّة الّتي ستؤسّس للمطابقة بين النّسبة الكلاميّة في الحدّ والنّسبة الخارجيّة، وهذا «وهمٌ مأتاه تصوّر القول كما لو أنّه منطوق بدون ناطق وخبر بدون مُخبِر ومحتوى قابل لأن يُحكَم عليه دون اعتبار وجود قائل تصوّره فاعتقده فصاغه في لفظ مؤدّ لمعنى وقصد»[1].

لذلك يلزم فحص خطاب ابن تيميّة لمعرفة كيف دحض تلك الدّعوى:

- إنّ «الحدّ يفيد العلم بالتّصوّرات»

وكيف حاول بدحضه أن يثبت في الآن ذاته دعواه النّقيضة:

- إنّ «الحدّ لا يفيد العلم بالتّصوّرات»

ولا يمكن ذلك دون الوقوف على مرتكزات ابن تيميّة الّتي تأسّس بها خطابه الحجاجيّ.

### 4 .1 .5 مبدأ التّقييد

اعترض ابن تيميّة على كلام المناطقة في الحدّ، وذلك بأن صاغ اعتراضه في دعوى هي:

- «أنّ الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأنّ حدود أهل المنطق الّتي يسمّونها «حقيقيّة» تفسد العقل»[2].

(1) شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللّغويّة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ص101.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص74.





وبهذا، يتبيّن من دعوى المناطقة الموجبة، ودعوى ابن تيميّة المناقضة لها (السّالبة) أنّ محور الاختلاف في الحدّ تكمن في علاقة القول (الحدّ) بأثر القول (التّصوّر)، أي مدى تحصيل الحدّ التّصوّر، بوصف التّصوّر هو المعرفة الّتي جعل المناطقة الحدّ طريقها أو آلتها. ونفترض أنّ بيان هذه العلاقة هي سرّ اهتمام المناطقة في افتتاح جلّ الأعمال المنطقيّة ببيان علاقة اللّفظ بالمعنى، وذلك يؤكّد أنّها «لم تكن الأبحاث السّابقة -البحث في اللّفظ والبحث في المعنى- سوى تمهيدات لمبحث التّعريف. لأنّ نظريّة التّعريف هي جوهر مبحث التّصوّرات»[1].

**فيم الاختلاف؟** أوّل ما يلفت النّظر في التّوجّهين هو التّحوّل في اعتبار «حدّ الإنسان مثلاً: «إنّه الحيوان النّاطق أو الضّاحك»[2]. من «قول دالّ على ماهيّة الشّيء»[3]، عند المناطقة إلى «قضيّة خبريّة، ومجرّد دعوى خليّة عن الحجّة»[4]؛ أي «إنّ الحدّ مجرّد قول الحادّ ودعواه»[5]، عند ابن تيميّة. ومن الجليّ أنّ الأقوال (الآلات) أي «الحدّ والقياس لهما وجود عينيّ في الخارج، هو **الوجود اللّغوي المنطقيّ**، ويعدّان مطابقين للتّصوّر والتّصديق اللّذين لهما كذلك وجود عينيّ في الذّهن، هو الوجود النّفسيّ

(1) علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ، ص61.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص74.
(3) ابن سيناء، الإشارات والتّنبيهات، مع شرح نصير الدّين الطّوسي، ص204.
(4) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، حقّقه الشّيخ عبد الصّمد شرف الدّين الكتبي، ص74.
(5) المرجع نفسه، ص74.

المنطقيّ. وهذه مطابقة أولى بين اللّغويّ المنطقيّ المتعيّن في الخارج، والنّفسيّ المنطقيّ المتعيّن في الدّاخل، من دون تحليل للوسيط بينهما الّذي يجعل النّفسيّ-المنطقيّ يصبح لغويّاً-منطقيّاً، واللّغويّ-المنطقيّ يصبح نفسيّاً-منطقيّاً، وهي وساطة اجتماعيّة وضعيّة بالطّبع: إنّها المستوى الأوّل المتعلّق بالصّياغة الرّمزيّة»[1]. ورغم أنّ ابن تيميّة لا يختلف مع المناطقة على أنّ للحدّ تعبيراً خارجيّاً هو القول، إلاّ أنّه يصفه بأنّه «مجرّد قول الحادّ»! إذن، لم يسلّم ابن تيميّة بأقوال المناطقة (الحدود) بل شرع في مناقشتها، مطالباً إيّاهم بأدلّة تثبت صدق ما يذهبون إليه؛ لأنّ «القضيّة -سواء كانت سلبيّة أو إيجابيّة- إذا لم تكن بديهيّة فلا بدّ لها من دليل»[2]. وهذا موقف ناقض به المناطقة، ممّا جعله خصماً لهم، وجعل أقوالهم مثار النّزاع الرّئيس. ففيمَ الاختلاف إذن؟ فإذا كان يتّفق معهم، من حيث المبدأ: بأنّ (الحدّ قول)، فهل للقول المعنى نفسه عند كلّ منهما؟ وماذا يعني بقوله: «مجرّد قول الحادّ»؟ ولماذا عارضهم في فائدته (حصول التصوّر)؟ وهل كان لهذا الاعتبار أثر في رؤية كلّ منهما، وما الأثر إن وُجد؟ وكيف تحوّل ما يراه المناطقة قضيّة خبريّة (الحدّ هنا) إلى دعوى؟ أي كيف توارد وصفان مختلفان على المعنى نفسه؟ كلّ هذه الأسئلة جديرة بالبحث في أساسها؛ أي في أساس تخالف هاتين الرّؤيتين، بل تنازعهما.

---

(1) أبو يعرب المرزوقيّ، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة، ص ص282-283.

(2) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص49.





تفسير الاختلاف: نتوقّع ألاّ يعدو منشأ الاختلاف ومؤئله في هذا الشّأن ما يقتضيه أصل ابن تيميّة (التّعيين) وهو ما تأكّد لنا، فتحليل خطابه الحجاجيّ يكشف أنّ له ميزاناً في تحليل الأقوال يكاد يختلف اختلافاً جذريّاً عن ميزان المناطقة، فما ميزان ابن تيميّة؟

يمكن الجزم بأنّ هذا الاختلاف مبنيّ على مبدإ **تداوليّ** أسّسه ابن تيميّة على أصله (التّعيين) وتبنّاه، بل صرّح به في مواطن كثيرة، ندعوه بمبدإ **التّقييد**. والتّقييد يكون مفهوماً باعتبارين: الأوّل، **الاعتبار الحاليّ**: «[فـ] اللّفظ لا يستعمل قطّ مطلقاً؛ لا يكون إلاّ مقيّداً، فإنّه إنّما تقيّد بعد العقد والتّركيب إمّا في جملة إسميّة أو فعليّة من **متكلّم معروف**، قد عرفت عاداته بخطابه؛ وهذه قيود يتبيّن المراد به»[1]. والاعتبار الآخر: **الاعتبار المقاليّ**: هو التّقييد التّركيبيّ بتلك «القيود الّتي يسمّيها النّحاةُ الصّفات، والعطف، والأحوال، وظرف المكان، وظرف الزّمان، ونحو ذلك. فإذا كانت القضيّة مقيّدةً بقيود كثيرة لم تكن مؤلّفة من لفظين، بل من ألفاظ متعدّدة ومعان متعدّدة»[2]، فالتّقييد هو الفيصل في تحديد عدد المركّبات الّتي تؤلّف الجملة الخبريّة[3]،

---

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص412.

(2) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص217.

(3) لا يستعمل ابن تيميّة مصطلح الجملة إلاّ للإحالة على صنيع النّحاة بوصف الجملة مصطلحاً نحويّاً. أمّا هو فلا يتبنّاه، لأنّه يرى أنّ الجملة تركيب منطقيّ أو تجريديّ لا يتحقّق فعلاً إلاّ بالأقوال، وعوضاً عن ذلك يفضّل استعمال الكلمة واللّفظ، ويختلف عن النّحاة أيضاً في مفهوم الكلمة، إذ يرى أنّها تقوم مقام =

ولم يعد تركيبها منحصراً في لفظين (المبتدأ والخبر) أو (الموضوع والمحمول). وخلاصته، أنّه «لا يتكلّم أحد إلاّ بكلام مؤلّف مقيّد مرتبطٌ بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق»[1].

**تبرير التفسير**: يسوّغ ابن تيميّة تبنّيه لتكوين مبدإ التقييد ولإعماله في الخطاب بقوله: «فإنّ النّظر إنّما هو في الأسماء الموجودة في كلام كلّ متكلّم: كلام اللّه وملائكته وأنبيائه والجنّ وسائر بني آدم والأمم لا يوجد إلاّ مقروناً بغيره، إمّا في ضمن جملة اسميّة أو فعليّة، ولا يوجد إلاّ من متكلّم، ولا يستدلّ به إلاّ إذا عرفت عادة ذلك المتكلّم في مثل ذلك اللّفظ. فهنا لفظ مقيّد مقرون بغيره من الألفاظ، ومتكلّم قد عرفت عادته، ومستمع قد عرف عادة المتكلّم بذلك اللّفظ، فهذه القيود لا بدّ منها في كلام يفهم معناه، فلا يكون اللّفظ مطلقاً عنه»[2]. وهكذا يتبيّن أنّ مبدأ التّقييد هو نتيجة لإعمال أصل السّداد (التّعيين) بمعيّناته الّتي تحضر في أيّ قول، مثل المتكلّم بما ينطوي عليه من أبعاد تكوينيّة، أو

---

- ما يسمّيه النّحاة بالجملة مدلّلاً على صحّة ما يذهب إليه من القرآن الكريم والحديث الشّريف. ونجد عند أنسكومبر وديكرو موقفاً شبيهاً، إذ «أقام الباحثان تمييزاً حاسماً بين مفهومي الجملة والملفوظ [...] فالجملة حسب[هما] يقصد بها الوحدة اللّسانيّة المجرّدة» و«ليست هي الملفوظ لأنّها ذات طبيعة نظريّة مجرّدة [...] أمّا الملفوظ فله وجود واقعيّ في حياة النّاس اليوميّة» انظر: الرّاضي رشيد، **الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو**، ص220. وانظر كذلك، ص224.

(1) ابن تيميّة، **الإيمان**، تحقيق محمّد الزبيدي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1425هـ- 2005م، ص92.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص450.





رؤى فكريّة، أو توجّهات اعتقاديّة، وما ينعكس عليه من أثر المخاطَب بكلّ ما ينطوي عليه أيضاً، وما للموضوع من خصوصيّة، وما للزّمان من حركيّة، وما للمكان من محدوديّة.

**نتائج الإعمال**: ترتّب على العمل بموجب مبدإ التّقييد في الكلام نتيجتان، **الأولى** نتيجة إجماليّة، **والأخرى** نتيجة تفصيليّة. **فالنتيجة الأولى (الإجمالية) هي**، أنّ ابن تيميّة «يهدم فلسفة المثل عند أفلاطون الّذي تصوّر وجود المثل الكلّيّة في مقابل الألفاظ الكلّيّة، فلمّا لم يجد لها مقابلاً في هذا العالم الخارجيّ تصوّر أفلاطون وجودها في عالم آخر سمّاه عالم المثل، كما يهدم كلّ فلسفة تقيم وجود الموجودات على أساس استخدامنا للألفاظ الّتي لا بدّ من وجود مسمّيات تقابلها في نظرهم في العالم الخارجيّ أو غيره»[1]. **والنتيجة الأخرى (التفصيلية) هي**، أنّه قد ترتّب على مبدإ التّقييد إنكار وجود ثلاثة أشياء على الأقلّ، هي «أنّ ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق، وأنّ التّصوّر هو تصوّر المعنى السّاذج الخالي عن **كلّ قيد لا يوجد**. وكذلك ما يدعونه من البسائط الّتي تتركّب منها الأنواع، وأنّها **أمور مطلقة عن كلّ قيد لا توجد**. وما يدعونه من أنّ واجب الوجود هو **وجود مطلق عن كلّ** أمر ثبوتيّ، **لا يوجد**. فهذه الصّفات المطلقات عن جميع القيود ينبغي معرفتها لمن ينظر في هذه العلوم، فإنّه بسبب **ظنّ وجودها** ضلّ طوائف في العقليّات والسّمعيّات»[2].

---

(1) عفاف الغمري، **المنطق عند ابن تيميّة**، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص75.

(2) ابن تيميّة، **الإيمان**، تحقيق محمّد الزبيدي، ص92.

**تعميم التّقييد:** تأسيساً على أصل التّعيين، فإنّ ابن تيميّة لا يحصر مبدأ التّقييد في الكلام، بل هو مبدأ عامّ عنده استطاع أن يفصل به في إشكاليّة الوجود المطلق الكلّيّ والوجود الخارجيّ، وذلك بأن كان «فصل الخطاب، أنّه ليس في الخارج إلاّ «جزئيّ معيّن» ليس في الخارج ما هو «مطلق عامّ» مع كونه «مطلقاً عامّاً». وإذا وُجد «المعيّن الجزئيّ» فـ«الإنسان» و«الحيوان» وُجدت فيه «إنسانيّة معيّنة، مختصّة، مقيّدة، غير عامّة ولا مطلقة»[(1)]، وعليه، فتقييد القول هو الّذي يجسّد أصل رؤيته (التّعيين) كما يؤسّس لنقده ممّا يجعله يعيد النّظر طبقاً لهذا المبدإ (التّقييد) عنده في تلك الوساطة الاجتماعيّة (الوضع) وهذا «مستوى يسعى التّحليل فيه إلى تقنين عمليّة تقويم الأقوال تداوليّاً، وبالتّالي الكشف عن مجموعة من القواعد الاستدلاليّة الّتي تتأسّس مشروعيّتها على اعتبارات تداوليّة [...] وليس فقط على اعتبارات صوريّة»[(2)] فالاختلاف بين ابن تيميّة وبين المناطقة كان نتيجة لإعمال مبدإ التّقييد والدّعوة إلى تبنّيه، ليكون فرقاً بين ثمرة إطلاق القول وثمرة تقييده. إذن، يتجلّى لنا مبدأ التّقييد على أنّه مبدأ يعتدّ بأبعاد الخطاب التّداوليّة، بما في ذلك الخطاب الحجاجيّ. وعليه، فإعماله سيمثّل فرقاً بيّناً ووجهاً مختلفاً في كيفيّة تركيب الخطاب الحجاجيّ وتحليله بين المناطقة وابن تيميّة.

---

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص126.

(2) حموّ النّقاريّ، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدّين بن تيمية، ص53.





### 2.5.4 فعل التّقييد (التّلفّظ)

عدّ ابن تيميّة المتكلّم قيداً من قيود القول، ومن البدهيّ أنّ المتكلّم لا يكون قيداً إلاّ بعمليّة مجانسة ندعوها التّقييد، وهي ناتجة عن عمليّة أخرى ندعوها التّلفّظ، والتّلفّظ ممارسة خطابيّة[(1)]، يتحوّل بها المخاطِب قيداً ومقيّداً ومقيَّداً في الآن نفسه. وعليه، يُعدّ التّلفّظ الفيصل عند ابن تيميّة في تجسيد (إنتاج) الخلاف مع المناطقة، وذلك عندما أدرك أنّ كلامهم، سواء كان دعوى أو حجّة، هو ملفوظ «فالتّلفّظ هو الّذي يحدّد دور الملفوظات التّداوليّ، ويسهم في بيان دلالاتها، وفي الكشف عن آليّة التّعامل اللّغوي، في السّياقات المختلفة؛ إذ يربط بسياق معيّن، فيصبح فيصلاً في بيان المرجعيّات [...] ومن ناحية أخرى، فالتّلفّظ هو الّذي يفضي إلى تعدّد الإنجازات، بل والمعاني الّتي يمكن أن يسندها المرسل إلى خطابه»[(2)]، وهو ما

---

(1) التّلفّظ هو مربط مبدأ التّقييد الّذي يتحقّق به فيجسّد الخطاب في الوقت عينه «ويخلق، دائماً شيئاً لم يكن موجوداً من قبل، شيئاً جديداً، من غير ريب، غير متكرّر» من هنا يرى باختين أنّ «المقاربة اللّغويّة الخالصة للتّلفّظ لن تفي بالغرض، وسوف تتجاهل أكثر ملامح التّلفّظ أهمّية» انظر:
تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين، المبدأ الحواري، ترجمة فخري صالح، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2012م، ص ص136-137.
ويرى بينفنيست الرّأي نفسه، أي إنّ التّلفّظ يبدع مقاماً جديداً، حتّى لو كان المنطوق هو أكثر الأفعال تداولاً (الفعل يقول)؛ إذ إنّه «مؤهّل لتوليد ملفوظ أدائيّ، إذا جرى التّلفّظ بـ «أنا أقول أن...»، في ظروف مواتية» انظر:
Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, translated by Mary Elizabeth Meek, University of Miami Press, Florida, USA, 1971, p236.

(2) عبد الهادي الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص30.

يؤكّد ابن تيميّة الاعتداد به عند ربط الأقوال بلحظة التّلفّظ بها في ما يسمّيه السّياق.

**أطراف التّلفّظ**: لعمليّة التلفّظ طرفان هما المخاطِب والمخاطَب «وهذا يعني بأنّ الملفوظ يحمل بالإضافة إلى مضمونه الدّلاليّ (القضويّ) نشاطاً وسلوكاً يتطلّبان تدخّل كلّ الأطراف المرتبطة بالبعد التّداوليّ خصوصاً المتكلّم والمخاطَب»[1]، وباعتبار طرفي عمليّة التّلفّظ، ينشأ جانبان، هما: جانب ابتدائيّ، وجانب انتهائيّ. فالجانب **الأوّل** هو الكلام الّذي يتحقّق بالمخاطِب، وقد وقع خلط في مفهوم الكلام، وعلامَ ينطبق، خصوصاً عند مناقشة كلام الله سبحانه وتعالى. ولبيان رؤيته، ودرء المفسدة، فإنّه يبدو أنّ للملفوظ (الكلام) عند ابن تيميّة ثلاثة مستويات متراتبة: **أوّلها**: اللّغة المتقدّمة، أي المخزون اللّغويّ «الّتي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنّه لا بدّ فيها من التعلّم، ولهذا كان تعلّم العربيّة الّتي يتوقّف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية بخلاف المنطق»[2]، فهي تمثّل مصدر تعلّم اللّغة. وآخر الجانبين: في هذا المستوى يبيّن ما الّذي يمكن اعتباره كلاماً ينسب إلى المتكلّم «إذ الكلام كلام من قاله مبتدئاً لا كلام من قاله مبلّغا مؤدّياً»[3]، وبهذا يتجلّى ما ينطبق عليه

---

(1) أعراب حبيب، **الحجاج والاستدلال الحجاجي**.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص171.

(3) ابن تيميّة، **جامع الرّسائل**، تحقيق محمّد رشاد سالم، دار العطاء، الطّبعة الأولى، 1422هـ–2001م، الرّياض، المجموعة الأولى (رسالة في الجواب عمّن يقول إنّ صفات الرّبّ تعالى نسب وإضافات وغير ذلك)، ص161.





كلام الله (القرآن الكريم) «ومعلوم بالاضطرار من العقل والدّين أنّ الله لم يتكلّم على لسان بشر، كما يتكلّم الجنّيّ على لسان المصروع، ولكن يبعث الرّسل فيبلّغون كلامه، والمرسِل يقول لرسوله: قل على لساني كذا، ويقول: كلامي على لسان رسولي فلان، أي كلامي الّذي بلّغه عنّي»[1]، ويؤدّيه الذّات المتكلّمة»[2]. وهنا يمكن التوصّل إلى نتيجة مؤدّاها إبراز نوعين من التّواصل هما: التّواصل باللّسان والتّواصل على اللّسان. وهذا المستوى هو الّذي يتحدّد به نسبة الكلام إلى صاحبه حتّى لو أدّاه غيره؛ **أمّا ثالث** المستويات، فهو الكلام المؤدّى أو المرويّ أو المحكيّ. وبهذا، قد يكون الملفوظ واحداً ولكنّه ذو مستويات، وأقلّ ما يتوافر فيه بالضرورة مستويان: المستوى الأوّل، والمستوى الثّاني. أمّا المستوى الثّالث فيحضر عندما يتلفّظ الإنسان بكلام غيره ويغيب إذا كان المتكلّم هو المبتدئ.

أمّا الجانب **الآخر** فهو (السّمع) الّذي يتحقّق بالمخاطَب، إذ لا يقف مفهوم السّمع كما يبيّنه ابن تيميّة عند ذلك الفعل الحسّيّ الآليّ الفيزيائيّ، بل يتضمّن سلسلة من الإجراءات التّواصليّة الّتي تدور عند الإنسان في طبقات متراكبة؛ إذ يؤثّر كلّ منها في الآخر «فلفظ

---

(1) المرجع نفسه، ص158.

(2) ورد هذا المصطلح عند بينفنيست، وكذلك ورد عند ديكرو. انظر:

نرجس باديس، **المشيرات المقامية**، مركز النّشر الجامعيّ، منّوبة، تونس، 2009م، ص75.

آن ريبول، تعدّد الأصوات وإلقاء القول، ترجمة منصور الميغري (ضمن **القاموس الموسوعيّ للتّداوليّة**، ص350.

السّمع يراد به إدراك الصّوت، ويراد به معرفة المعنى مع ذلك، ويراد به القبول والاستجابة مع الفهم»[1]. وإذا كان التلفّظ هو مفتاح الاستدلال على المعنى بناءً على أنّ «الكلام يبيّن مُراد المتكلّم ومقصوده»[2]، فإنّه قد ينشأ «بين نفي المعنى عند المتكلّم ونفي الفهم عند المخاطَب بون عظيم»[3] وسيكون عدم اعتبار المخاطَب أحد الأسباب لهذا البون؛ ممّا يؤكّد «أنّ التلفّظ ليس عملاً خاصّاً بالمتكلّم وحده، ولكنّه نتيجة لتفاعله أو تفاعلها مع المستمع»[4]؛ وهذا سبب كافٍ لوضع المخاطَب في اعتبار المخاطِب.

**زمن التلفّظ**: لحظة التلفّظ هي الّتي تحدّد بقيّة عناصر التلفّظ الأخرى الّتي يمكن أن تكون مرشداً لتعيين المرجع. وقد وظّف ابن تيمية مقتضيات التلفّظ، ومنها تحديد زمن التلفّظ. وكان تنبّهه لعمليّة التلفّظ واضحاً حين أبطل زعم المناطقة القائلين بوجود ألفاظ كلّيّة[5]، انطلاقاً من رفضه للموجودات الكلّيّة المطلقة،

---

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الطّبعة الأولى، 1423هـ-2002م، المجلّد الأوّل (كتاب توحيد الألوهيّة)، ص ص208-209.

(2) ابن تيميّة، **اقتضاء الصّراط المستقيم**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ-1993م، ص65.

(3) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص286.

(4) تزفيتان تودوروف، **ميخائيل باختين؛ المبدأ الحواري**، ترجمة فخري صالح، رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2012م، ص122.

(5) لم يخف علينا أنّ قضيّة الحقيقة والمجاز من أبرز القضايا الّتي تعرّض لها ابن تيميّة، وقد انعكس موقفه منها على تعزيز الحكم عليه بأنّه شخصيّة =





وذلك عندما يُردّدون بأنّ صورة بعض الألفاظ واحدة لا تختلف. وعليه فيفترض أن يكون لهذه الألفاظ المرجع ذاته، والمعنى واحد. فقد غلّطهم ابن تيميّة، باستغلال ما ينطوي عليه التّلفّظ من قيود كفلت تحديد مراجع هذه الألفاظ، فأبان أنّ المرجع مختلف حتّى لو اتّحدت صورة اللّفظ بمعزل عن لفظه. فهو يرى أنّ ذلك

---

= خلافيّة. وكان تقييد القول بالتلفّظ من الأبعاد الّتي دعم بها موقفه وحاج بها كلّ من أنكر. ولا مراء في أنّ قضيّة الحقيقة والمجاز من أهمّ القضايا في الثّقافة الإسلاميّة، لما ترتّب عليها من خلافيات، ونتج عنها من تشعّبات. وبالرّغم من أنّه لم يغب عنّا أهمّيّة التّطرّق إليها، لكن حال دون ذلك أمران: أوّلهما، أنّ البحث يركّز في المقام الأوّل على الكشف عن الأسس التّداوليّة عند ابن تيميّة الّتي سيوظّفها في اتّجاهين هما، دحض أصل المناطقة الفاسد وما انبنى عليه (المنوال الأصيل)، والاتّجاه الآخر، هو صياغة منوال حجاجيّ (المنوال البديل)، لذلك يصعب أن ندخل في كلّ تلك التّفاصيل. أمّا الأمر الآخر، فهو أنّ هذه القضيّة قد ناقشها كثير، وإن كانت المناقشات مختلفة التّوجّهات، ومتنوّعة الأدوات. من أقرب هذه الأعمال بحث فريدة زمرد. انظر:

فريدة زمرد، السّياق عند ابن تيميّة؛ قراءة جديدة (ضمن) **أهمية اعتبار السّياق في المجالات التّشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام**، الرّابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، الطّبعة الأولى، 2007م، ص ص223-249.

وكذلك إشارات محمّد يونس علي، انظر:

محمّد يونس علي، **علم التّخاطب الإسلاميّ؛ دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّصّ**، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 2000م، ص ص128-184. وهو ترجمة لعمله الأصليّ:

Mohammad M. Younes Ali, *Medieval Islamic Pragmatics*, Curzon Press, Routledge, UK, 2000.

وإن كنّا نرى أنّ المقاربة التّداوليّة ستكون هي الأجدر بالكشف عن حقيقة اختلافه في هذه القضيّة، خصوصاً أبعادها تلك الّتي تربط بين أصل السّداد عنده وتجلّيه في الحقيقة والمجاز. وهو ما تزعم هذه الدّراسة أنّها قد تكون مؤهّلة، أهله نظرياً. كلّ هذا جعلنا نكتفي بتلك الجهود موقتاً.

الزّعم غير مبرّر، فهي تصوّرات لا توجد إلاّ في الأذهان، وليست موجودة في الأعيان، وتعدُّ الضّمائر، أسماء الإشارة، الأعلام وغيرها، من الأدوات الّتي تفتقر إلى التّقييد في تحديد مراجعها ولذلك استشهد ببعض الإشاريّات، أو المبهمات كما تسمّيها العرب ليؤكّد صحّة ما يذهب إليه. ومن المعلوم، أنّ تعيين مراجع بعض الألفاظ كان من أهمّ المحاور الّتي عالجتها التّداوليّات الحديثة، إذ يتعذّر معرفة ذلك تحديداً، إلاّ بمعرفة السّياق الّذي تلفظ فيه المخاطِب بكلامه «فهو انتقال من الذّهنيّة إلى العينيّة»[1] وقد نتج عن هذا الاهتمام حقل تداوليّ مهمّ تحت اسم الإشاريّات (Deixis).

**شواهد التّلفظ**: نعرض بإيجاز شديد لبعض الأمثلة، مبتدئين بأوضحها وهي الإشاريّات، والأسماء.

**الإشاريّات الظّاهرة**: كان ضمير المتكلّم أحد شواهده اللّغويّة الّتي يبرهن بها على صدق ما يعتقده، وذلك أنّه «إذا قيل: لفظ أنا، قيل: يدل على المتكلم مطلقاً ولكن لم ينطق به أحد قط مطلقاً؛ إذ ليس في الوجود متكلّم مطلق كليّ مشترك، بل كلّ متكلّم هو معيّن متميّز عن غيره، فإذا طلب معرفة مدلولها ومعناها قيل: من هو المتكلم بها؟ ومن هو المخاطب بأنت وإيّاك ونحو ذلك؟»[2]،

---

(1) إدريس مقبول، **الأسس الإبستمولوجية والتّداولية للنّظر النحويّ عند سيبويه**، ص259.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص430.

وهو عين ما يذكره بينفنيست (Emile Benveniste) بقوله، أنّه «لا يمكن أن تدلّ «أنا» إلاّ بالتلفّظ [...] لأنّ التّلفّظ يدلّ على الشّخص الّذي يتلفّظ =





فالمتلفّظ هو سبب إيجاد الملفوظ، والملفوظ هو الدّليل اللّغويّ على المتلفّظ، ولذلك تبرز الذّات الإنسانيّة من خلال إيجاد الملفوظ الّذي يتكفّل بالإحالة على المتلفّظ حين التلفّظ مباشرة. بيد أنّ المتلفّظ هو الأسبق في الوجود العينيّ على الضّمير «أنا»، ولذلك لا يوجد الضّمير إلاّ به، والعلاقة بينهما علاقة وجوديّة طرديّة، إذ لا يمكن أن يوجد أحدهما في السّياق التّخاطبيّ إلاّ بوجود الآخر، فلا يمكن أن يوجد ملفوظ «أنا» أو متلفّظ يدلّ على ذاته إلاّ بوجودهما متلازمين. وهذا ما يقول به ابن تيمية.

**الإشاريّات المضمرة**: قد نتجاوز الإشاريّات الملفوظة إلى الإشاريّات المضمرة الّتي تكون حاضرة، مصاحبة لعمليّة التلفّظ، ولكنّها قد لا تظهر في بنية الخطاب السطحيّة، بالرّغم من انطواء الخطاب عليها في بنيته العميقة، وهذه الإشاريّات المضمرة تمثّل الحدّ الأدنى الّذي يمكن استقراره في الملفوظ. فكلّ ملفوظ لا بدّ أن يكون صادراً عن متلفّظ (ذات)، في زمان محدّد، وفي مكان معيّن. وكلّ بُعد من هذه الأبعاد الثّلاثة مستقر في بنية الخطاب العميقة من خلال لفظة إشاريّة تدلّ عليه، ويمكن إجمالها في «(أنا، هنا، الآن) إذ تحيل «أنا» على هويّة المتلفّظ، «وهنا» على مكان التلفّظ، و«الآن» على وقت التلفّظ. ولا يمكن أن ينفكّ أيّ

---

= بالقول الخطابيّ المحايث الّذي يتضمّن «أنا» كما يصفها بأنّها تحمل مرجعها وتطابق في كلّ وقت مع كينونة متعيّنة هي من فعل ذلك (التطابق) انظر:

Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, translated by Mary Elizabeth Meek. University of Miami Press, Florida, USA. 1971, p218.

ملفوظ عن هذه الأبعاد، إذ إنّ الملفوظ هو وجود عينيّ مرتبط بالأبعاد الفيزيقيّة السّالفة. «والمقصود هنا: أن هذه الأسماء المعارف - وهي أصناف - كل نوع منها لفظه واحد، كلفظ أنا وأنت؛ ولفظ هذا وذاك، ومع هذا ففي كل موضع يدل على المتكلم المعيّن والمخاطب والغائب المعين»[1].

**الأسماء**: كانت الأسماء، كذلك، من شواهده على ضرورة الاعتماد على التّلفّظ والاحتكام إليه لمعرفة مراجعها مثل المعارف (المضمرات، وأسماء الإشارة... والأسماء الموصولة، وأسماء المعرفة باللّام كالرّسول، والأسماء الأعلام مثل إبراهيم، ومثل شهر رمضان، والمضاف إلى المعرفة مثل ناقة الله وسقياها، «ومثل المنادى المعين مثل قول يوسف: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[2]، وقول ابنة صاحب مدين: ﴿يَٰأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ﴾[3] فإن لفظ الأب هناك أريد به يعقوب، وهنا أريد به صاحب مدين الذي تزوج موسى ابنته، وليس هو شعيباً كما يظنّه بعض الغالطين، بل علماء المسلمين من أهل السلف وأهل الكتاب يعرفون أنه ليس شعيباً»[4].

وعلى هذا يصبح المخاطِب هو المرجع في تحديد دلالات الألفاظ، لا الألفاظ في ذاتها، إذ تنتقل من التّجريد والإطلاق إلى

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، المجلّد العشرون (الجزء الثّاني من كتاب أصول الفقه «التمذهب») مرجع سابق، ص ص429-430.
(2) سورة يوسف، الآية 4.
(3) سورة القصص، الآية 26.
(4) المرجع نفسه، ص429.





التعيين والتّحديد. وهو ما يحدث حقيقة في الخطاب الحجاجيّ ليسند المخاطب الأقوال إلى نفسه، ويلتزم بها، ويتحمّل مسؤوليتها، عندها يظلّ «استعمال ضمير المتكلّم هو مؤشّر على حضوري في الأقوال المعبّر عنها. انطلاقاً من اللّحظة الّتي يصير فيها هذا الحضور قويّاً [...] يصبح قولي الحجاجيّ منتمياً إلى خطاب»[1]، إذ يغدو التلفّظ شرطاً تداوليّاً، وذلك لما يتضمّنه من أبعاد ضروريّة تمنحه قيمته. تلك القيمة الّتي تنتقل بالجملة من صفتها التّجريديّة إلى صفة القول (الملفوظ)، لأنّه «ولكي تقترب جملة ما من ملفوظ ما، عليها أن تستجيب لبعض الشّروط النّحويّة والدّلاليّة، إضافة إلى إنتاجها الّذي عليه أن يلبّي بعض الشّروط التّداوليّة، كإنتاجها من طرف كائن واع، له موقف اقتراحي»[2].

**آثار التلفّظ**: بهذا، يغدو التّعيين هو الأساس الّذي يتحدّد به المرجع، وما يرتبط به من اختلاف يتعلّق بلحظة التلفّظ، ونقصد اختلاف الذوّات، وليس الاختلاف الذّاتيّ؛ لأنّ اختلاف الذّوات فيه تعدّد أفراد، مختلفة الصّفات. في حين يعني التعدّد الذّاتي وحدة الذّات مع اختلاف أحوالها فالمتكلّم قد يتلفّظ بالضّمير «أنا» في أحوال متعدّدة، فيحيل الضّمير على تلك الحالة المرتبطة بسياق التلفّظ، ولا تقتصر الإحالة على الذّات المتلفّظة فحسب، فحال الذّات جزء منها. وانطلاقاً من علاقة التلفّظ بالإشاريّات في سياق

(1) خالد زكريّ، الحجاج والحقّ في الذّاتية، ترجمة جعفر عاقيل، مجلّة علامات، المغرب، العدد 23، 2005م، ص140.
(2) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القوميّ، ص43.

معيّن، يبدو جليّاً أنّ الإشاريّات هي «شكل إحاليّ مرتبطة بسياق المتكلّم»[1].

يمكن إيجاز أثر تبنّي مبدأ التّقييد بعمليّة التّلفّظ في ثلاث مستويات متراتبة: **الأوّل المستوى المفرد، والثّاني، مستوى الخطاب، أمّا الثّالث فهو مستوى اللّغة غير الطّبيعيّة.**

المستوى الأوّل: هو ما يتحقّق عند التّلفّظ من أثر للألفاظ المفردة الّتي انعقدت بتركيب مع غيرها، فذاك هو ما يمنح اللّفظ خصوصيّته الّتي يتحدّد بها معناه «فمن تدبّر ما ورد في «باب أسماء اللّه تعالى وصفاته» وأنّ دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات اللّه، أو في بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللّفظ حيث ورد. حتّى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنّافي؛ بل ينظر في كلّ آية وحديث **بخصوصه وسياقه** وما يبيّن معناه من القرآن والدّلالات»[2]، ومردّ موقف ابن تيميّة هو ما ترتّب على ذلك من اللّبس في تصنيف الألفاظ إلى ألفاظ متواطئة ومشكّكة تسوّي بين كلّ ما أطلقت عليه ظاهريّاً، ولمّا خلّف استعمال تلك الألفاظ من إشكالات، خصوصاً ما يتعلّق بتصنيفها إلى حقيقة ومجاز. وهذا التّصنيف هو ما يعارضه ابن تيميّة، تبعاً لإعمال مبدأ التّقييد المرتبط، حتماً، بسياق التّلفّظ أو ما يسمّيه بالموضع في

(1) George Yule, *Pragmatics*. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996, p9.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد السّادس (الجزء الثّاني من كتاب الأسماء والصّفات) مرجع سابق، ص ص 18–19.





قوله: «وأما قول من يقول: إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق؛ فمن أفسد الأقوال، فإنه يقال: إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيداً؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع. وأما إذا أطلق؛ فهو لا يستعمل في الكلام مطلقاً قط، فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال: إن الذهن يسبق إليه أم لا»[1].

**المستوى الثّاني**: هو ما يتحقّق في مستوى الخطاب، فإذا كان قد تبيّن تأكيد ابن تيميّة على الاعتداد بتقييد القول في مستوى العلاقة بين اللّفظ والمعنى، بإبراز دوره في تحديد معنى اللّفظ، فإنّه تجاوز به ابن تيميّة إلى مستوى الخطاب، وتحديداً الخطاب الحجاجيّ، بأن شدّد في اعتباره لما له من أثر يتولّد عنه، إذ عدّه «**أصل عظيم مهمّ نافع** في باب فهم الكتاب والسّنّة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدّليل ونقضه، فهو نافع في كلّ علم خبريّ أو إنشائيّ، وفي كلّ استدلال، أو معارضة من الكتاب والسّنّة، وفي سائر أدلّة الخلق»[2]. ويمكن أن يتحدّد في هذا المستوى ما يتعلّق بتحديد مرجع الكلام، ذلك التّحديد الّذي يبيّن العلاقة بين ألفاظ الخطاب والمطلوب، فهناك من وهم بأنّ تركيب الألفاظ في الخطاب لا بدّ أن يقابله ذات التّركيب في الخارج، فالتّلفّظ أصبح ميزاناً لبيان

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد السّابع (كتاب الإيمان) مرجع سابق، ص87.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد السّادس (الجزء الثّاني من كتاب الأسماء والصّفات) مرجع سبق، ص ص 18–19.

الصّلة بين ما في اللّفظ وما في الذّهن «فيقال لهم: أمّا المطلوب الّذي لا يزيد على جزئين فذاك في المنطوق به. والمطلوب في العقل إنّما هو شيء واحد لا اثنان، وهو ثبوت النّسبة الحكميّة أو انتفاؤها»[1].

**المستوى الثّالث:** لا يتوقّف أثر التلفّظ في هذا المستوى عند حدّ معنى المفرد أو استعمال المركّب، بل يتعدّى طبقاً لمعيار وجوديّ يتعلّق بجريان التلفّظ، وذلك بفعلين: **الإمساك والإيجاد**. ففعل **الإمساك** هو الّذي ينتج عن التوقّف أو الإمساك عن إضافة أيّ قيد لفظيّ إلى الكلام، أي ما يمكن أن ندعوه بالتّقييد العدميّ، «فإنّ أكثر النّاس يقولون: التّرك أمر وجوديّ يقوم بذات التّارك»[2]، وذلك «أنّ تجريده عن القيود الخاصّة قيد [...] فنفس التكلّم باللّفظ مجرّداً قيد، ولهذا يُشتَرَط في دلالته الإمساك عن قيود خاصّة؛ فالإمساك عن القيود الخاصّة قيد»[3] أمّا فعل **الإيجاد**، فهو إضافة أيّ لفظ ذي خصيصة تركيبيّة «وأمثال ذلك من القيود الّتي يسمّيها النّحاة الصّفات والعطف والأحوال وظرف المكان ونحو ذلك»[4]. أي إنّ «المتكلّم بالكلام له حالان: تارة يسكت ويقطع ويكون مراده معنى. وتارة يصل ذلك الكلام بكلام

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد التّاسع (كتاب المنطق)، مرجع سابق، ص165.
(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد العشرون (الجزء الثّاني من كتاب أصول الفقه «التّمذهب») مرجع سابق، ص415.
(3) المرجع نفسه، ص 413.
(4) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد التّاسع (كتاب المنطق) مرجع سابق، ص167.





آخر [...] وفي كلا الحالين قد تبيّن مراده وقرن لفظه بما يبيّن مراده»[1].

ونتيجة لهذه التّقسيمات المتعلّقة بفعل التلفّظ، يتّضح أنّ إعمال مبدإ التّقييد في تحليل الكلام يثمر نوعين من الدّلالات انطلاقاً من علاقة اللّفظ بالمعنى، «ومعلوم أنّ اللّفظ دلالة على المعنى: والدّلالات تارة تكون وجوديّة وتارة تكون عدميّة؛ سواء في ذلك الأدلّة الّتي تدلّ بنفسها الّتي قد تسمّى الأدلّة العقليّة؛ والأدلّة الّتي تدلّ بقصد الدّالّ وإرادته، وهي الّتي تسمّى الأدلّة السّمعيّة أو الوضعيّة أو الإراديّة»[2].

قيود الملفوظ (شروطه): نخلص من المناقشات السّابقة إلى ثمرات منها أنّ ابن تيميّة يدعو إلى إعمال مبدإ التّقييد، ولا يمكن أن يُعمَل إلاّ باعتبار المعيّنات اعتبار الضّرورة، لما في ذلك من إعمالٍ مطّرد لأصل السّداد (التّعيين)؛ لئلاّ يظلّ النّظام الصّوريّ هو المكوّن الأوحد كما هو عند المناطقة. فما قيود القول كما نستخلصها من كلامه؟ يمكن أن نستخلص بعضها على هيئة شروط لتحليل الملفوظات، وإنتاج الخطاب، وهي أن يكون:

- أنجزها قائل معيّن؛
- استعمل نظاماً لغويّاً مخصوصاً؛

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، المجلّد العشرون (الجزء الثّاني من كتاب أصول الفقه «التّمذهب») مرجع سابق، ص413.
(2) المرجع نفسه، ص ص413-414.

- تلفّظ بها في زمان ومكان محدّدين؛
- توخّى به الإفادة؛
- وجّهها إلى مستمع معيّن قد يشترك معه في قليل أو في كثير من المعارف؛
- قد تلفّظ بها وسط ظروف ثقافيّة معروفة ومعيّنة.

وخلاصة الأمر ما تبيّن في العرض السّابق من أنّ المؤثّرات الرّئيسة الّتي تشكّل وجه نقد ابن تيميّة هي وفق توالي التّأسيس: أصل التّعيين، ومبدإ التّقييد، وفعل التلفّظ. وتشكّل كلّها أسساً تداوليّة ثابتة بأقوال ابن تيميّة وواضحة في خطابه الحجاجيّ. وتتّصف هذه الأسس بأنّها أسس مرنة، حالها حال الأبعاد التّداوليّة. ويريد ابن تيميّة أن ينقد المنطق انطلاقاً منها وتوظيفاً لمخرجاتها. وينطوي هذا المشروع على جرأة تُحسَب لابن تيميّة، فالمنطق في صورته النّمطيّة (الصّوريّ) يتّصف بصفات تجعله أبعد الحقول عن التّداوليّات، بل تنأى به عن التّناغم معها، فهو، بالمقابل، يعبّر عن جفاف في صوره، وصرامة في علاقاته، وتواطؤ في مكوّناته. فهل تنجح محاولة ابن تيميّة؟ وما أثر تلك المقاربة بتلك الأبعاد التّداوليّة في إبطال دعوى الحدّ الموجبة، أو، تحديداً على طريق المعرفة (الحدّ) وعلى ثمرته (التّصوّر)، وأثر ذلك على أصل الفساد (الكلّيّ)؟

### 6.4 تقييد الحدّ

انطلاقاً من الأبعاد التّداوليّة الّتي أسّسها ابن تيميّة؛ نفترض أنّه





قد أعاد أقوال المناطقة، بما فيها الحدّ، إلى الواقع الّذي تجري فيه عادةً الأقوال، فاعتبر الأقوال أفعالاً؛ لأنّ «النّطق بالقول هو فعل ما»[1]. فإهمال هذا الاعتبار قد أخرجها عن العمليّة التّواصليّة، فضلاً عن عدم ملاءمتها الحجاجيّة. ولاد في ذهنه تصنيفها بما أحالها من صنف الملفوظات التّقريريّة (الخبريّة) لتكون ملفوظات إنشائيّة (Performative Utterances) بعد (إخباريّة) بهذا تجاوز بها ابن تيميّة إلى أوضاع مختلفة، مكّنه من فحصها وبيان حجّيتها من عدمه، إذ يركّز نظره للوقوف على أصل الفساد، وتتبّع آثاره في دعاواهم. لذلك لم يقف عند ظاهر خطابهم، أو يكتفي بتحليل صورته، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتبره ظاهرة تواصليّة فبحث في عمق الخطاب. وبدأ أنّه كان يتنزّل بتحليله إلى أدنى مكوّنات الخطاب، فكانت نواة التّحليل الرّئيسة هي الأفعال الكلاميّة، أو مجموعات الأفعال الكلاميّة»[2]، وما يرجّح هذا الاستنباط، هو «أنّ التّواصل اللغويّ يتضمّن أفعالاً لغويّة. فليست وحدة التّواصل اللغويّ هي الرّمز أو الكلمة أو الجملة، كما يُعتقد، ولكنّها إنتاج أو توليد ذلك الرّمز أو الكلمة أو الجملة من

(1) الفارابي، كتاب الحروف، ص162. يسوّغ الحدس أنّنا ننظر إلى منطق الخطاب الحجاجيّ من مستوى الخطاب بوصفه ملفوظاً منجزاً.

(2) Eemeren, Frans and Others, *Argumentative indicators in Discourse: A pragma-Dialectical Study*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007, p5.
لن نكرّر عرض الأفعال الكلاميّة في هذا الفصل، لأنّ إيرادها هنا ليس إلاّ بوصفها مدخلاً لعمليّة تقييد الأقوال المنطقيّة نكتفي بما عرضناه لها بإيجاز في الفصل السّابق (بناء الخطاب).

أجل إنجاز الفعل الكلاميّ»[1]. وقد كان يعدّ أقوال غيره أنشطة لغويّة، فصدر في نقده للخطاب باعتبار الأقوال أفعالاً، وتحديداً أفعالاً كلاميّة (Speech Acts) والنّظر إلى خطاب الإبطال والإثبات بوصفه فعلاً كلاميّاً يخرجه من حالة انقطاعه وجموده إلى حالة الفعل، وذلك بتعالق جميع مكوّناته، وتباين ظاهره ومضمره، فيزداد الخطاب انفتاحاً واتّساعاً.

ولا يمكن أن يُنجز فعل كلاميّ إلاّ في سياق معيّن «ونسمّي السّياق الّذي تنجز فيه ملفوظات الأفعال الإنجازيّة بسياق الملفوظ»[2]. وربط الملفوظات بالسّياق يحيلها إلى ملفوظات إشاريّة ليغدو «السّياق أحد محدّدات الفعل الإنجازيّ المنجز بالملفوظ، وسياق التلفّظ يتكوّن من خمسة عناصر متمايزة: المتكلّم، المستمع، الزّمن، والمكان، بالإضافة إلى السّمات المختلفة الأخرى لكلّ من المتكلّم، المستمع، الزّمان، والمكان ذات العلاقة بإنجاز الأفعال الكلاميّة، ومن أهمّ تلك السّمات وضع كلّ من طرفي الخطاب، ومقاصدهم، واعتقاداتهم... الخ. وسندعو تلك السّمات المختلفة الأخرى بعالم الملفوظ»[3]. وعادة، ما يكون اعتبار السّياق في اتّجاهين. فهو إمّا مظلّة للخطاب استدعاءة بوصف السّياق ميزان النّقد والحكم، أو بوصفه وعاء

(1) John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, New York, USA, p16.

(2) John R. Searle and Daniel Vanderveken, *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge University Press, New York, 1985, p27.

(3) Ibid, p27-28.





الخطاب ليكون مرجع النّظر وأساس الإنتاج. وعليه فالسّياق هو المبتدأ، وهو المنتهى. وبهذه الطّريقة نستطيع الجزم بأنّ نظر ابن تيميّة هو نظر عمليّ.

يبدو هذا واضحاً عند الاستئناس بما وصلت إليه نظريّة الفعل الكلاميّ من تحديد لطبقات الفعل الكلاميّ الثّلاثة: الفعل التلفّظيّ، الفعل الإنجازيّ، والفعل التأثيريّ.

### 4.6.1 الفعل الإنجازيّ (الإخبار)

الحدّ آلة المعرفة، ووظيفته، كما يطمح المناطقة، تحصيل المعرفة بالتصوّر، وذلك باستعمال اللّغة، لذلك تنبّه ابن تيميّة، بل ركّز على أنّ التصوّر مشروط بفعل سابق وسيط وهو التّصوير. فرغم أنّ الحد قولٌ واحد، إلاّ أنّه يُفترض أنّه قولٌ ذو وجهين ينتمي كلّ منهما إلى طرف خطابيّ. فيقع الحدّ عندئذٍ بين استفادة التّصوير السّابقة وإفادة التّصوّر اللاّحقة، وهما وجهان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، بل إنّ اللاّحق مشروط بحصول السّابق شرط وجود. وهذا ما لم يناقشه المناطقة طويلاً، وقد يكون ذلك عائداً إلى الوفاء للأصل الّذي انطلقوا منه في إنتاج أقوالهم المنطقيّة والالتزام به، عندما استغنوا بما بيّنوه من مادّة الحدّ وصورته، فمادّته مقنّنة، وكذلك صورته. فأصبحت طريقة إنتاج الحدّ معادلة ثابتة لا يمكن الخروج عنها؛ فالتّصوير عند المخاطِب[1]، إذن، يتمّ بصياغة

(1) نستعمل مصطلحي المخاطِب والمخاطَب، في هذا الموضع، بالمفهوم التواصليّ الآليّ، وليس بالمفهوم التخاطبيّ الحيّ.

تحليليّة تنعقد باللّغة وفق ما قيّده به المناطقة، في حين يتمّ التّصوّر في ذهن المخاطَب بعمليّة تركيبيّة مبدؤها لغته.

### 1.1.6.4 فعل الإخبار

يبدو أنّ وظيفة اللّغة في الحدّ قد انحصرت في الوظيفة التّصويريّة، فلم تعد اللّغة، حينها، تتجاوز «مجموعة من العلامات وظيفتها تمكين المخاطَب من أخذ صورة ذهنيّة، عن أشياء لا يمكنه إدراكها بصورة مباشرة. والنّتيجة الّتي يصل إليه هذا التّصوّر، هي أنّ فعل الإخبار هو الفعل الأساس في اللّغة»[1]. وإعمال مبدإ التّقييد يثبت أنّ الحدّ «فعل لغويّ أساساً؛ فهو أداة تحويل الشّيء إلى لغة»[2]. ورغم أنّ للحدّ صورة الخبر، إلاّ أنّ التّلفّظ به هو فعل إنشاء (الإخبار) «والإخبار فعل المتكلّم المتمثّل في إلقاء الكلام المتضمّن للخبر»[1]. هذا من جهة أولى، ومن جهة أخرى، فالحدّ فعل كلاميّ مركّب ينتج، عادة، في سياق تفاعليّ، بما أنه إجابة لمطلب طالب، والطّلب فعل ابتدائيّ محدّد تعدّى أثره حين كان سبباً داعياً إلى التلفّظ بالحدّ ليغدو الحدّ مركّباً عليه. فالحدّ فعل دائرٌ بين طرفين: الطّالب والحادّ، بوصفهما طرفي الخطاب. والإخبار فعل إنجازيّ ينتسب إلى الطّبقة الوسطى من طبقات أفعال الكلام. وبهذا يرتقي ابن تيميّة بنظره إلى مقتضى طبقة الفعل الكلاميّ الوسطى (الإنجازيّ) فيخضع الحدّ للتّحليل الّذي يفضي إلى المساءلة والنّقد،

(1) الرّاضي رشيد، **الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو**، ص214.
(2) محمّد المصباحيّ، **من الوجود إلى الذّات**، ص31.
(3) شكري المبخوت، **دائرة الأعمال اللغوية**، ص138.





ويغدو الإخبار الّذي يحدث في طبقة الفعل الكلاميّ الوسطى رابطاً، بل مَعْبَراً بين طبقتي الفعل الكلاميّ الأولى والثّالثة (الفعل التلفّظيّ والفعل التّأثيريّ) ممّا يمنح هذه الطّبقة مكانة الطّبقة المنطلق للتّحقّق من إمكانيّة حصول التّصوّر بالحدّ، وذلك بتحليل الحدّ تحليلاً تداوليّاً في سلسلة تنطلق من علاقة المتكلّم بقوله بوصفه المنشئ للإخبار، أو الحادّ. والنّظر المبدئيّ يكون بتحليل مكوّنات القول في الطّبقة الأولى لينتهي بالكشف عن مدى إمكانيّة حصول أثره. لذلك، فالنّظر إليه كما يجري تداوليّاً قد لا يُبقي له تلك الهالة المنطقيّة والإلزام القَبْليّ الّتي اصطبغ بها، بل يجعله عرضة للفحص والتّحقّق حاله حال الأقوال الأخرى.

ومن المعلوم أنّ الطّبقة الوسطى تستلزم الطّبقة الأولى (التّلفّظيّ) لينطوي الفعل الكلاميّ ضرورة على الإشاريّات الّتي تحيل بالقوّة إلى المتلفّظ، إذ يمكن أن يستقرّ الضّمير «أنا» في بنية فعل الكلام العميقة. فالتلفّظ هو «الواقعة التّاريخيّة الّتي تنشأ عبر ظهور الملفوظ، وبعبارة أخرى، هو حدث إنجاز الجملة»[1]. هنا، يغدو القول (الحدّ) وسطاً بين الحادّ والمستمع؛ بما هو منتهى عمل الحادّ في التّصوير، ومبتدأ عمل المستمع في التّصوّر. أي إنّ حضور ذات الطرفين هو ما يمنح هذه الرّؤية جانباً من جوانب صبغتها التّداوليّة.

(1) أوزفالد ديكرو، التلفّظ (ضمن) **تلوين الخطاب (فصول مختارة من اللّسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج)** جمع وتعريب صابر الحباشة، الدّار المتوسطيّة للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 1428هـ-2007م، ص21.

## 2.1.6.4 ذات الحادّ

أصبح واضحاً أنّه لا يمكن أن يتّصف الحدّ بالقوليّة مع إغفال المتلفّظ؛ أي القائل، بوصفه فاعلاً قاصداً، وليس ناقلاً نقلاً مجرّداً. فالمتلفّظ من أهمّ مكوّنات القول (الحدّ) أي قيوده، بما أنّه يضع ذاته وسطاً بين الحقيقة بما هي محدود والحدّ بما هو قول عند تلفّظه بالحدّ «وإذا كان الناس متّفقين على أنّ الكلام هو كلام من ألّف ألفاظه ومعانيه، وإن كان قد تعلّم أسماءه من غيره زالت كلّ شبهة في المسألة»(1)، «وذلك لأنّ كلام المتكلّم هو عبارة عن ألفاظه ومعانيه [...] ليس الكلام اسماً لمجرّد الألفاظ، ولا لمجرّد المعاني»(2). وهذا يسمح لنا بفحص أثر ذات المتكلّم في جميع طبقات الفعل الكلاميّ بما فيها الفعل التلفّظيّ الّذي يُستبعد منه المتكلّم عادة، ويُستغنى بمستويات اللّغة؛ فأوّل خطوات تحقيق الحدّ للتّصوّر مشروط بصدق المتلفّظ؛ لأنّه إذا «لم يكن الحادّ قد أقام دليلاً على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوّز عليه الخطأ، فإنّه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلاّ بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله»(3). واعتبار المتكلّم والمستمع في الحدّ من قيود القول، يحيل القول (الحدّ) إلى قول معيّن. ويكفي القول بأنّ اعتبار ذات الإنسان بوصفها من قيود القول سيخرج الحدّ من مستوى التّجريد

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص461.
(2) المرجع نفسه، ص456.
(3) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص79.





إلى مستوى التّجسيد، لتتأسّس رؤية نقديّة مختلفة؛ لأنّه صدر من متكلّم معيّن نحو مستمع معيّن. وتعيين كلّ منهما يقتضي بالضّرورة اعتبار ما يتوفّر عليه من معارف ذاتيّة وتصوّرات ومقاصد وأهداف، ليس هذا فحسب، بل إلى أثر كلّ منهما في صياغته. وبهذا يتحوّل الحدّ من مجرّد قول بسيط إلى قول مركّب ليتجاوز النّظر فيه من النّظر في مجرّد القول كما هو عند المناطقة إلى النّظر في الحدّ مقيّداً بقيود القول مجتمعة. وذلك هو النّظر الّذي يقرّه ابن تيميّة، بل يدعو إلى إعماله.

لم يعد الحكم على صدق الخبر انعكاساً لمدى مطابقة القول للواقع فهذا حكم غيبيّ، ولكنّ الحكم عليه يغدو انعكاساً لاعتبارين: الحادّ بوصفه مُخبِراً، والتّأسيس على الصّدق، وذلك لأنّ «الصّدق أساس الحسنات وجماعها، والكذب أساس السّيئات ونظامها. ويظهر ذلك من وجوه: أحدها: أنّ الإنسان هو حيّ ناطق، فالوصف المقوّم له الفاصل له عن غيره من الدّوابّ هو المنطق، والمنطق قسمان: خبر، وإنشاء، والخبر صحّته بالصّدق، وفساده بالكذب [...] والكلام الخبريّ هو المميّز للإنسان، وهو أصل الكلام الإنشائيّ، فإنّه مظهر العلم، والإنشاء مظهر العمل، والعلم متقدّم على العمل، وموجب له»(1). والمقصود بالصّدق هو ما يسمّيه ابن تيميّة بالعدل القوليّ «وذلك أنّ العدل هو الّذي يخبر بالأمر على ما هو عليه، لا يزيد فيكون كاذباً، ولا ينقص فيكون كاتماً، والخبر مطابق للمخبر، كما تطابق الصّورة العلميّة والذّهنيّة

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص74.

للحقيقة الخارجيّة، ويطابق اللّفظ للعلم، ويطابق الرّسم للّفظ. فإذا كان العلم يعدل المعلوم لا يزيد ولا ينقص، والقول يعدل العلم لا يزيد ولا ينقص، والرّسم يعدل القول: كان ذلك عدلاً، والقائم به قائم بالقسط وشاهد بالقسط، وصاحبه ذو عدل. ومن زاد فهو كاذب، ومن نقص فهو كاتم»[1]. ومن أين للحادّ أن يخبر بالأمر كما هو عليه، فلا يزيد ولا ينقص؟

#### 3.1.6.4 مبدأ التّحقق

الحكم بصدق الخبر أو كذبه قد يكون إمّا عمليّة سابقة وإمّا تالية. فالعمليّة التّالية متّجهة العناية فيها إلى تمحيص القول نفسه بعد سماعه؛ أي هي المبنيّة على معرفة سابقة بمكوّنات القول ومعناه فيحصل تصديقه لها من مصدر سابق ومختلف. وهنا قد لا يضيف الخبر معرفة جديدة إلى ذهن المستمع بقدر الاطمئنان لصحّته والتّثبت منه. أمّا العمليّة السّابقة فهي متّجهة بعنايتها إلى المصدر، فلا يصدّقه بمجرّد قوله «وهو يعلم أنّه ليس بمعصوم في قوله»[2]. أمّا إذا عُلِم عنه الصّدق في كلامه، فكلّ ما يصدر عنه لا يكون إلاّ صدقاً لا يحتمل الكذب. وهذا حقّ «ولا ريب أنّ الحقّ نوعان: حقّ موجود، وحقّ مقصود [...] وأصدق الحقّ الموجود: ما أخبر الله بوجوده»[3]. ومثل خبر المعصوم صلّى الله عليه وسلّم «والمقصود هنا: أنّ الخبر قد يُعلم أنّه صدق، وقد

(1) المرجع نفسه، ص ص83-84.
(2) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص74.
(3) ابن تيميّة، الفتاوى، ص ص102-103.





يُعلم أنّه كذب، وقد لا يُعلَم واحد منهما، والعلم بأنّه صدق له معنيان: أحدهما: أن يُعلم أنّه مطابق لمخبَره من غير جهة المخبِر، كمن أخبرنا بأمور يُعلَم أنّها حقّ بدون خبره. والثّاني: أن يُعلَم أنّ المخبِر به صادقٌ فيه، وقد يجتمع الأمران بأن يُعلَم ثبوت ما أخبر به، ويُعلَم أنّه صادقٌ فيه [...] وكذلك كونه كذباً قد يُراد به أنّه على خلاف مخبَره، وإن كان صاحبه لم يتعمّد الكذب، وقد يعنى به أنّ قائله يتعمّد الكذب»[1].

#### 4.1.6.4 كيفيّة التّحقق

يتجلّى الحكم على الخبر بالصّدق أو الكذب بقول ملفوظ يتجلّى في فعل التّصديق أو فعل التّكذيب. وكلاهما فعل إنجازيّ (خبر) وهذا يعني أنّ «إدخان «الصّدق» و«الكذب» أو «التّصديق» و«التّكذيب» في حدّ «الخبر» لا يصلح، لأنّهما نوعا «الخبر» وتعريفهما إنّما يمكن بـ«الخبر». فلو عُرِّف «الخبر» بهما لزم الدّور»[2]. فإذا لم يكن تصوّر المحدود معقولاً قبل الحدّ، فإنّ الحكم على الحدّ بصدق أو كذب يظلّ حكماً على قول بقول، لذلك فإنّ إصدار الحكم بصدق الحدّ، وبالتّالي «تصوّر المحدود بالحدّ لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحادّ، وصدق قوله لا يعلم بمجرّد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحدّ»[3]، لهذا، لم يبق

(1) ابن تيميّة، **الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق عبد العزيز العسكر وحمد الحمدان، ص454.
(2) ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيين**، ص ص122-123.
(3) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص92.

للحكم على الخبر (الحدّ) بالصّدق أو الكذب، ومن ثمّ لإفادة التّصوّر، إلا تحليل القول بالنّظر في مكوّناته، أو تركيبه وعلاقة المتكلّم (المخبِر، أو الحادّ) بها من حيث معرفتها من عدمه. وهذا هو التّأويل عند ابن تيميّة المبنيّ على أصل السّداد (التّعيين) إذ «الكلام نوعان: إنشاء في الأمر، وإخبار، فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به [. . .] وأما الأخبار فتأويله عين الأمر المخبَر به إذا وقع، ليس تأويله فهم معناه»[1]. ويندرج هذا النّوع من النّظر في فعل الكلام التّلفّظيّ.

### 2.6.4 الفعل التّلفّظيّ (تركيب الخبر)

#### 1.2.6.4 مكوّنات الحدّ

الحدّ مكوّن من حدود (ألفاظ) تؤلّف قضيّة خبريّة «إذ الحدّ خبَر عن مُخبَر هو المحدود»[2]. و«الخبر هو العلم بكنه المعلومات على حقائقها»[3]، فما مرجع هذه الألفاظ؟ هل تشير ألفاظ القضيّة إلى شيء معيّن، أم أنّ ألفاظ القضيّة هي تركيب علميّ؛ أي صياغة ما في الذّهن؟

يبدو أنّه «إذا تأمّلت المنطق وجدته كلّه يدور على التّركيب العقليّ وإثبات الكلّيّ الطّبيعيّ في الخارج لينطبق عليه الكلّيّ الذّهنيّ المنقسم إلى الكلّيّات الخمس، الّتي هي الجنس والنّوع

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص277.

(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيّين**، ص81.

(3) أبو هلال العسكريّ، **الفروق في اللّغة**، ص86.





والفصل والخاصّة والعرض العامّ، وهذا باطلٌ عند المتكلّمين»[1].

وهذه الكلّيّات الخمس هي ما يتكوّن منه الحدّ عند المناطقة «والكلّيّات الخمسة: كلّيّات الجنس، والنّوع، والفصل، والخاصّة، والعرض العامّ؛ والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كلّيّاً مطلقاً، ولا تكون كلّيّة مطلقة إلاّ في الأذهان لا في الأعيان»[2]. وعلى سبيل المثال «إذا قلنا: الحيوان ينقسم إلى ناطق وبهيم، لم نشر إلى حيوان معيّن موجود في الخارج فنقسمه قسمين، بل هذا اللّفظ والمعنى يدخل فيه ما كان وما لم يكن بعد، ويتناول جزئيّات لم تخطر بالذّهن، فهذه المعاني الكلّيّة لا توجد في الخارج كلّيّة»[3]، فالحدّ لا يدلّ على عين الشّيء، بل يدلّ على نوعه.

وعليه؛ فليست تلك الكلّيّات مكوّنات مستقلّة يتركّب منها المحدود في الخارج، وإن كان استقلال الألفاظ في التّركيب القوليّ يوهم بذلك، بقدر ما هي أوصاف له «وما يُدّعى فيها من عموم وكلّيّة أو من تركيب كتركيب النّوع من الجنس والفصل، هي أمور عقليّة ذهنيّة لا وجود لها في الخارج، فليس في الخارج شيء يعمّ هذا وهذا، ولا في الخارج إنسان مركّب من هذا وهذا، بل الإنسان موصوف بهذا وهذا وهذا بصفة يوجد نظيرها في كلّ إنسان، وبصفة يوجد نظيرها في كلّ حيوان، وبصفة يوجد نظيرها

(1) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص477.

(2) ابن تيميّة، منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة، ص261.

(3) المرجع نفسه، ص92.

في كلّ نام. وأمّا نفس الصّفة الّتي قامت به، ونفس الموصوف الّذي قامت به الصّفة، فلا اشتراك فيه أصلاً ولا عموم، ولا هو مركّب من عامّ وخاصّ. وهذا الموضوع منشأ زلل كثير من المنطقيّين في الكلّيّات، وكثير من المتكلّمين في مسألة الحال»(1)، وتطويع الخارج لما في الذّهن إشكاليّة عمليّة دفعت ابن تيميّة إلى بيان العلاقة المفترضة بين ما في الوجود الخارجيّ والتّقدير الذّهنيّ. وأيّهما أصل للآخر؟ وماذا يعني اتّجاه العلاقة؟ ولنسمّ هذا المبدأ بمبدإ التّبعيّة.

### 2.2.6.4 مبدأ التّبعيّة

ليست ألفاظ الحدّ إلاّ أدلّة على أجزاء المحدود سواء سُمّيت حقيقة أو ذاتاً أو ماهيّة، فإنّ «لفظ الذّات والشّيء والماهيّة والحقيقة ونحو ذلك فهذه الألفاظ كلّها متواطئة. فإذا قيل: إنّها مشكّكة لتفاضل معانيها، فالمشكّك نوع من المتواطئ العامّ، الّذي يراعي فيه دلالة اللّفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده أو متماثلاً [...] لكن الفرق ثابت بين الوجود العلميّ والعينيّ، مع أنّ ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التّابع **للعالم القائم به**»(2)؛ لذلك كان لبّ الاختلاف بين المناطقة وبين ابن تيميّة يكمن في أين يضعون تلك الماهيّة، بناء على تفريع الوجود إلى نوعين هما: وجود علميّ، ووجود عينيّ.

(1) المرجع نفسه، ص261.
(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص77.





فالوجود العلميّ هو المقدّر في الأذهان، أمّا الوجود العينيّ فهو الثابت في الخارج. والمشكل عندما يصوغ الحادّ الحدّ يحدوه رهانان: **الأولى**، اعتماده على ما يقدّره في ذهنه، **والأخرى**، اعتقاده ثبوته في الخارج. ثمّ يجعل قوله وسيطاً بين الحقيقة كما تصوّرها والمستمع علّه يفيده تصوّرها «ولا نزاع بين العقلاء أنّ ما تصوّره الأذهان مغايراً لما يوجد في الخارج، فإذا أريد بالماهيّة ما في الذّهن، وبالوجود ما في الخارج، وقيل: ماهيّة الشّيء مغايرة لوجوده كان هذا صحيحاً، وإنّما المنكر أن يُراد بالماهيّة أمر ثابتٌ في الخارج غير الموجود الخارج، ويقال: إنّ تلك الماهيّة هي حقيقة هذا الموجود»(1).

وإذا كان العلم هو مرجعيّة صياغة الحدّ، فإنّ للعلم علاقة تبعيّة بالخارج. وللتّبعيّة العلميّة اتّجاهان «وذلك أنّ كلّ واحد من العلوم والاعتقادات والأحكام والكلمات بل والمحبّة والإرادات: إمّا أن يكون تابعاً لمتعلّقه مطابقاً له، وإمّا أن يكون متبوعُهُ تابعاً له مطابقاً له. ولهذا انقسمت الحقّ والحقائق والكلمات إلى موجود ومقصود»(2). وعليه، يمكن أن ندرك علاقة الماهيّة بالعلم، وعلاقة العلم بالحدّ (القول). فالماهيّة هي المحدود والعلم تابع لها، والقول تابع للعلم «فالكلمات الخبريّة تطابق المُخبر عنه وتتبعه، وهي موافقة للعلم التّابع والاعتقاد التّابع والحكم

(1) ابن تيميّة، **كتاب الصّفدية**، ص250.
(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص129.

التابع»[1]. وهذا يستلزم المطابقة بين القول والعلم، والمطابقة بين العلم والمعلوم، وذلك بتوسّط العلم بين القول والمعلوم. ويستلزم ذلك أنّ الوجود (الحقائق) هي الأصل، لذلك فإنّ «قول من يجعل الحقائق تتبع العقائد»[2]. يُعَدُّ من أنواع السفسطة؛ لأنّه «معلوم أنّ الحقائق الخارجيّة المستغنية عنّا لا تكون تابعة لتصوّراتنا، بل تصوّراتنا تابعةٌ لها»[3]. ولكنّ النّظر العقليّ هو الطّريق الّذي قاد إلى هذه الظّنون «وانطلاقاً من التّركيز على الماهيّة بوصفها الوجود الحقيقيّ، وباعتبار أنّ البحث في الماهيّة معناه تقديم النّظر على ما عداه وجعل العمل في سياق البحث النّظري، بات الفكر هو الرّكيزة الأولى في توليد المعرفة وصولاً إلى الحقيقة وإلى حقائق مشتركة لا نسبيّة. وبهذا ساد العقل وبالتّالي القوانين العقليّة الّتي تحكم عمليّة التّفكير»[4]، فقد نتج عن إعمال النّظر العقليّ وضع المناطقة واصطلاحهم «وإذاً، فإنّ ما حصل في الفلسفة الواقعيّة، وسعى ابن تيميّة لتعريته بإبراز آليّاته، هو تحويل هذه المواضعات

(1) المرجع نفسه، ص ص133-134. وهناك تقارب شديد، إن لم يكن تطابقاً، بين كلام ابن تيميّة وكلام سيرل عن مبدإ المطابقة بين الكلمات والعالم. انظر:
John R. Searl, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, UK, 1979, p3.

(2) ابن تيميّة، **منهاج السنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة**، ص232.

(3) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيّين**، حقّقه الشّيخ عبد الصّمد شرف الدّين الكتبي، ص113.

(4) أحمد الدّمنهوري، **رسالة في المنطق (إيضاح المُبهم في معاني السّلّم)** حقّقها وقدّم لها عمر فاروق الطّبّاع، ص7 (من مقدّمة المحقّق).





إلى طبائع متجوهرة هي ماهيّات الأشياء، تحويلاً صيّر المنطق ميتافيزيقا واقعيّة مفارقة أو محايثة، في حين أنّ هذه المواضعات مجرّد عبارة اصطلاحيّة عمّا حصل لنا من تجارب عن الأشياء»[1].

ومع هذا، يبقى التّفريق مهمّاً بين تلك العبارة الاصطلاحيّة والحقيقة، فهناك «فرق بين معرفة الخبر وبين المخبَر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير [هـ]، ومعرفة المخبَر به هي معرفة تأويله. وعلّة ذلك أنّ الخبر لمعناه صورة علميّة وجودها في نفس العالم الذهن الإنسان مثلاً ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللّفظ إنّما يدلّ ابتداءً على المعنى الذّهنيّ ثمّ تتوسّط ذلك أو تدلّ على الحقيقة الخارجة، فالتّأويل هو الحقيقة الخارجة، وأمّا معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصّورة العلميّة»[2].

بهذا، يجد ابن تيميّة أنّ أقوال المناطقة لا تصدق على الخارج، وإن ادّعوا واقعيّتها، فمجرّد النّطق لا يكفي وحده، بل هو مكمن نقدهم. وهذا ما بوّأ أقوال المناطقة، بهذه الصّورة، مكانة الأساس في النّزاع ومثاراً للاختلاف بينهم وابن تيميّة، عندما لم يسلّم بها، فضلاً عن التّسليم بأصلها. لذلك ما فتئ يردّد أنّ المنطق هو نتيجة للمواضعة، بل التحكّم «وهكذا نجد أنّ الشّيء المنظور إليه من زاوية الإمكان المنطقيّ يكون ثابتاً والمنظور إليه من زاوية معرفيّة فإنّه يكون متغيّراً»[3].

(1) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، ص189.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص283.

(3) جمال حمود، **فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتغنشتاين**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، 1430هـ- 2009م، ص142.

ويمكن أن نفترض أنّه قد صدر وضعهم عن عاملين: أحدهما جامع، والآخر مانع. فالأوّل هو العامل الّذي ينطلق منه المناطقة بغضّ النّظر عن اختلاف توجّهاتهم، وهو اعتبار الوضع أساساً في بناء الحدّ، ونسمي الوضع هنا وضع الاعتبار. أمّا العامل الآخر فهو أنّ اتّحاد المناطقة في المنطلق الأوّل لم يمنع أن تكون صياغة الحدّ مختلفة من واضع إلى آخر حسب علمه، ونسمّي هذا الوضع وضع الاختيار. فينتج للوضع وصفان، هما: الوضع اعتباراً، والوضع اختياراً.

**الوضع اعتباراً:** معلوم أنّ المناطقة يصدرون في ذلك عن نتيجة افتراضيّة قادتهم لها أنظارهم العقليّة، وتبلور ذلك في وضعهم واصطلاحهم «فاصطلحوا على أنّه لا بدّ في الحدّ من لفظين: «جنس» و«فصل»... .وكلّ هذا تحكّم... وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو يحذف جميع «الأجناس» لم يكن لهم عنه جواب إلاّ أنّ «هذا وضعهم واصطلاحهم». ومعلوم أنّ العلوم الحقيقيّة لا تختلف باختلاف الأوضاع. فقد تبيّن أنّ ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح، الّذي جعلوه من باب الحقائق الذّاتيّة والمعارف. وهذا عين الضّلال والإضلال [...] وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويبيّن أنّهم متحكّمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصلٍ علميّ تابع للحقائق»(1). لذلك يغدو «من الأسباب الّتي أدّت بالمتكلّمين إلى رفض الحدّ الأرسطيّ هو نظرهم إلى الماهيّة على أنّها اعتباريّة، بينما المناطقة يرون أنّها ثابتة

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص ص116-120.





ومتحقّقة في الخارج»(1). وقد تعيّن هذا الرّفض في ما يتعلّق بالمجال التّداوليّ الإسلاميّ، لذلك «فإنّ رفض ابن تيمية لتوظيف هذا المسلك التّعريفيّ في بيان مفاهيم الفقه خاصّة والمعاني عامّة، كان رفضاً لأساسه الأنطولوجيّ والميتافيزيقيّ»(2).

**الوضع اختياراً:** يتعلّق الوضع هنا بالحادّ، وإن اجتهد ليفي بما يتطلّبه تصوير المحدود تصويراً تامّاً، إلاّ أنّه يظلّ أسير خلفيّته المعرفيّة، وقصده. يتّضح ذلك «حين نعرّف الماء تعريفاً كيميائيّاً بأنّه مجموع جزيء من الأكسجين، وجزيئين من الهيدروجين»(3) في مقابل «حدّ الماء: هو جرمٌ بسيط، طباعه أن يكون بارداً يابساً متحرّكاً إلى الوسط نازلاً فيه»(4). ورغم هذا، يبقى الوضع «أصل صناعة الحدود الحقيقيّة عندهم، فتكون صناعة باطلة، إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرّد أمر وضعيّ، بل بما هي عليه الحقائق في نفسها. وليس بين ما سمّوه ذاتيّاً وما سمّوه لازماً للماهيّة في الوجود والذّهن فرق حقيقيّ في الخارج، وإنّما هي فروق اعتباريّة تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه»(5). ويتّضح هذا في أمرين مثلاً هما: الاختلاف في أجزاء الماهيّة؛ واختلافهم في خصيصة التّمييز.

(1) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص48.
(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، ص50.
(3) محمّد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص139.
(4) ابن سينا، الحدود، (ضمن) المصطلح الفلسفي عند العرب، ص252.
(5) ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص66.

- «... فترجع «الماهيّة» و«جزؤها الدّاخل» و«اللاّزم الخارج» إلى مدلول «المطابقة» و«التّضمّن» و«الالتزام». وهذا أمر يتبع قصد المتكلّم وغايته وما دلّ عليه بلفظه، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها؛ فإنّ تصوُّر المتكلّم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق»[1].

- «إنّ اشتراطهم مثلاً ذكر «الفصول» الّتي هي «الذّاتيات المميزة» مع تفريقهم بين «الذّاتيّ» و«العرضيّ اللاّزم» للماهيّة غير ممكن. إذ ما من مميّز هو من خواصّ المحدود المطابقة له في العموم والخصوص: إلاّ ويمكن شخصاً أن يجعله «ذاتيّاً مميّزاً» ويمكن الآخر أن يجعله «عرضياً لازماً» للماهيّة»[2].

إذن، لم تعد الماهيّة حسب الوضع تلك الماهيّة الواقعيّة المفارقة كما يقول بها أفلاطون أو الواقعيّة المحايثة كما يقول بها أرسطو، بل هي الماهيّة كما يتصوّرها الحادّ بشرط أن تكون هي عين الوجود، وتصوّرها، إذن، نسبيّ وليس تصوّراً مطلقاً والنسبيّة هنا تداوليّة، ليس لها حدّ معيّن، إذ هي انعكاس لقيود القول، «ونحن إذا قلنا «الماهيّات» مجعولة: فنعني بذلك الماهيّات الموجودة في الخارج؛ بناء على أنّ وجود كلّ شيء في الخارج هو عين ماهيّته؛ إذ ليس الموجود في الخارج شيئاً غير وجوده، وذلك الموجود في الخارج هو المفتقر إلى غيره، سواء كان مفرداً أو

(1) المرجع نفسه، ص110.
(2) المرجع نفسه، ص118.





قولاً»[1]. ورغم طموح هذا القول بزحزحة الحدّ من النّمط القالبيّ لدى اليونانيين (أفلاطون وأرسطو) إلى تداوليّة القول كما يراه ابن تيمية، إلاّ أنّ هذا يعني أنّ الحدود رغم نسبيّة التّصوّر عند قائليها في تقييد التّصوّر، لمحاولاتها الاجتهاديّة في المطابقة بين القول (الحدّ) بمكوّناته اللّغويّة والمحدود كما يتصوّره القائل. لذلك فالمطابقة هي مطابقة مزعومة، بل هي طموح يسعى إليه الحادّ مبدأ لإمكانه معرفته، ولكنّه قد لا يدرك أنّ حدّه نسبيّ[2]. وهذا ما ندعوه بمبدأ التّفاضل.

### 4. 6. 2. 3. مبدأ التّفاضل

مبدأ التّفاضل النّاتج عن الإنسان المعيّن، والوجود المتعيّن من أولى المبادئ الّتي تدحض القول بإمكانيّة المطابقة بين الحدّ بما هو

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص349.
(2) لذلك يمكن أن تختلف الحدود، فيتوافر أكثر من حدّ لمحدود واحد، بل قد يحدّ شخص ما محدوداً واحداً بأكثر من حدّ. وهذا يؤكّد «أنّ الموجودات في عالم الكون أعمق وأعقد من أن يقدر الإنسان على معرفتها عن طريق الظّواهر للأمور وعلائمها! [...] وإنّ حوادث الأيام وتقدّم العلوم التّجريبيّة [...] أثبت بوضوح أنّ التّعاريف والحدود الّتي وضعها المناطقة عن طريق الجنس والفصل لكثير من الأشياء المحسوسة. أنّها ناقصة وسطحيّة [...] فضلاً عن الحقائق والتّجارب البعيدتان من التّجربة البشريّة وحسّه! وإذا تعمّق باحثو الخلف تبعاً لهذه القاعدة في الموجودات الطّبيعيّة عن طريق التّجربة والعقل أيضاً، وبحثوا أكثر من ذي قبل في الطّبيعة وتعمّقوا فكان للمعرفة في العلوم الطّبيعيّة الآن له مقام آخر بين المسلمين». انظر:
مصطفى طباطبائي، **المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمه إلى العربيّة عبد الرّحيم ملازئيّ البلوشيّ، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى: 1410هـ- 1990م، ص96.

قول والماهيّة بما هي واقع عندهم. وسواء كان التّفاضل بين الموجودات أو بين النّاس، فإنّ نظر الإنسان هو شوكة الميزان الّتي تقرّر مدى التّفاوت، وذلك بصياغته في قوله. فتكون الذات المرجع المركزيّة هم النّاس وقدراتهم. فهي بالنّسبة لهم القدرة ضمن الإنجاز الّتي تمكّننا من السيطرة على التّعقيد»(1)، فالتّفاضل كلّ منهما تفاضلاً ملازماً هما: التّفاضل الواقعيّ، والتّفاضل المعرفيّ.

### 1.3.2.6.4 التّفاضل الواقعيّ

من البدهيّات أنّ الأشياء تختلف في الواقع، والتّفاضل قائم بين سمات الأشياء الباطنة تماماً، من حيث المبدأ، مثل قيامه بين الصّفات الظّاهرة. وهذا ما وهم فيه المناطقة، وذلك بأنّ اعتقدوا أنّ الأنواع الّتي يتضمّنها جنسٌ ما تشترك في الذّاتيّات كما تشترك في الجنس مثل اعتقادهم بأنّ حيوانيّة الإنسان مثل حيوانيّة سائر الأنواع. والحقّ أنّه «ما من شيئين إلاّ وبينهما قدر مشترك يتّفق فيه الشّيئان. ولكن ذلك المشترك المتّفق عليه لا يكون في الخارج بل في الذّهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك، فأنت إذا قلت عن المخلوقين: حيّ وحيّ، وعليم وعليم، وقدير وقدير، لم يلزم تماثل الشّيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجود

(1) Edda Weigand, *Argumentation*, the Mixed Game, p62.





في الخارج من الذّهن»(1)، وإيماناً بتساوي الأنواع، وقع خلقٌ كثير في هوّة التّعطيل، وذلك بسلبهم الله سبحانه وتعالى بعض الصّفات، خشية الوقوع في القول بالتّمثيل والتّشبيه، فقادهم الحذر إلى الخطر. والنّسبيّة تداوليّة يحدّدها سياق الحال وسياق المقال ويقول: إنّه ما من فعل [مثل الصّلاة] في الغالب إلاّ وقد يسمّى طويلاً بالنّسبة إلى ما هو أطول منه، ويسمّى طويلاً بالنّسبة إلى ما هو أخفّ منه. فلا حدّ له في اللّغة»(2).

### 1.3.2.6.5 التّفاضل المعرفيّ

يحدث التّفاضل، أو النّسبة، بين عارف وآخر، وهذا ناتج عن أمرين: الأوّل، التّفاوت في القدرات البشريّة «فمعلوم أنّ النّاس يتفاوتون في قُوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان»(3). وأمّا الآخر، فالتّفاوت في المعارف، إذ «يتفاوتون في حُسن التّصوّر وتمامه وفي سوء التّصوّر ونقصه»(4)، ويغدو التّفاوت بهذا تفاوتاً مركّباً من هذين الأمرين معاً. ونتيجة له، فمعرفة كلّ ذات من الذوات المتفاضلين لا تكون إلاّ معرفة نسبيّة، وكلّ ما ازداد الإنسان علماً بصفات المحدود كان أعلم به. وهذا يؤكّد «أنّه ما من تصوّر إلاّ وفوقه تصوّر أكمل منه»(5).

(1) ابن تيمية، منهاج السّنة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة، ص233.
(2) ابن تيمية، اقتضاء الصّراط المستقيم، ص113.
(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص131
(4) المرجع نفسه، ص131.
(5) المرجع نفسه، ص117.
ويعدّ الاختلاف في الحدود من أعظم الشّواهد، انظر حدّ الماء المذكور أعلاه.

فالتّفاضل خارجيّ إذن، في حين أنّ النّسبة داخليّة عندما يدّعي الحادّ أنّه بلغ الحقيقة كما هي، بيد أنّه بقوله (الحدّ) لم يبلغ منها إلاّ ما يسّرته له معرفته فحسب. وهذا كلّه لم يراعِه المناطقة لا في كلامهم عن الحدّ، ولا في صياغتهم للحدود. لذلك كان ابن تيمية يردّد أنّ المنطق هو نتيجة للمواضعة، بل التحكّم.

يتحتّم، إذن، أنّ استلزام طلب الصّدق في الأقوال يوجب المطابقة بين الحدّ والمحدود. بيد أنّ مبدأ التّفاضل يحيل المطابقة من المطابقة بين القول والواقع الخارجيّ إلى المطابقة بين القول واعتقاد المتكلّم بوصف القول نتيجة تصوّر ذهنيّ للأشياء المحدودة «فليس بمجرّد تصوّرنا لها يكون لأعيانها ثبوتٌ في الخارج عن علمنا وأذهاننا، كما نتصوّر جبل ياقوت [...] فثبوت الشيء في العلم والتّقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج بل العالم يعلم الشّيء ويتكلّم به ويكتبه، وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلاً»[1]. و«لكنّ الفرق ثابت بين الوجود العلميّ والعينيّ، مع أنّ ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به»[2]، فأنّى للحدّ أن يحقّق التّصوّر، وأنّى للمستمع، إذن، أن يتصوّر الحقيقة من القول فحسب! «فإذا كان الكلام غير حقّ لم يكن مطابقاً للخارج، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه حتى يظُنُّ الظّانُّ أنّ الشّارح أو المستمع

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص146.
(2) ابن تيميّة، التدمرية، ص131.





لم يفهم مقصود المتكلّم لعسرته، ولا يكون كذلك، بل لأنّ ما ذكره من الكلام ليس بمطابقٍ للواقع، فلا يمكن مطابقته إيّاه»[1].

واحتكاماً إلى المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، فإنّ «غالبية المتكلّمين رواقيّون في هذه النّقطة. يذهبون إلى أنّ الماهيّة ليست شيء على الإطلاق - وأنّ الكلّيّ لا وجود له في الخارج - إنّما الكلّيات أسماء تستخدم في التّخاطب فحسب [و] قد أنكر فخر الدين الرّازي وجود الكلّيّ إطلاقاً. ولكن أيّ النّتائج ستنتج عن إنكار الكلّيّات الخارجيّة. سينتج عن هذا إنكار الحدّ الأرسطاليسيّ القائم على الكلّيّين الجنس والفصل»[2] نعم، وبالتالي، فإنكار الحدّ بهذه الكيفيّة سيفضي إلى أنّه لم يعد للحدّ الصّوري نسقه، بل لم يعد له مكانته المعرفيّة. وبهذا الاعتبار أصاب الحدّ الجمود «من جهة انبنائه على الاعتقاد بثبات التّصوّرات والمعاني العقليّة المستفادة من الحدّ، ومن جهة قيامه على التّسليم بثبات الأوصاف الجوهريّة»[3].

### 4.6.3 الفعل التّأثيريّ (التّصوّر)

يبدو أنّ الحدّ بهذه الصّورة يعجز عن إفادة التّصوّر عند المستمع، لأنّ «تلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرّد

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص72.
(2) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص57.
(3) سي محمّد بو النّيت، أثر المنطق اليونانيّ في المنهجيّة الأصوليّة عند ابن حزم، ص49.

الكلام والأخبار»[1]. والسبب في ذلك «أنّ الحدود إنّما هي ألفاظ كلّيّة [. . .] فتصوّر معناها لا يمنع من وقوع الشّركة فيها [. . .] فهي إذن لا تدلّ على حقيقة معيّنة بخصوصها، وإنّما تدلّ على معنى كلّيّ»[2]. وعليه، فليس من الضّروريّ أن تظلّ صورة الحدّ ومادّته (كلّيّاته) الّتي قرّرها المناطقة مهيمنة على ذهن الحادّ موجبة تستوجب مراعاتها، ليس إلاّ.

وخلاصة الأمر أنّ «الحدّ لا يصوّر الماهيّة لعلّتين: 1 ـ معرفيّة: وهي أنّ التصوّر، بما هو إدراك، لا يمكن أن يتأتّى من الحدّ، بما هو كلام، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوماً مسبقاً، أي إنّ الحدّ، حتّى لو سلّمنا بأنّه يفيد الماهيّة، لا يمكن أن يفيدها إلا لمن يعلمها من مصدر غيره. 2 ـ وجوديّة: وهي أنّ الماهيّة هي عين الوجود، والوجود هو عين الماهيّة. ولمّا كان الوجود لا متناهي الصّفات واللّوازم، أصبح من الممتنع أن يستغرقه تصوّر مهما تمّ. ومن ثمّ فكلّ علم هو مجرّد تسمية لما اختاره المتكلّم من الصّفات الّتي يجعلها علاماتٍ مميّزة لمرجع مسمّى اسمه [. . .] وباجتماع هاتين العلّتين يتبيّن الفرق المطلق بين الموجودات، بما هي أعيان خالصة لا كلّيّ فيها إطلاقاً، والمعلومات بما هي كلّيّات خالصة لا وجوديّ فيها إطلاقاً (من الموضوع بل هي مجرّد مخترعات ذهنيّة: إنّها أسماء علميّة»[3].

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص290.
(2) المرجع نفسه، ص48.
(3) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة** ص ص270-271.





إذا تجاوزنا مشكل الحدّ وعجزه عن تصوير المحدود، وانتقلنا من هذا المستوى المعرفيّ إلى المستوى الاستعماليّ، فالتفتنا إلى المجال الآخر للحدّ، وهو استعماله بوصفه حجّة. فإنّه يمكن القول إنّه لم يعد للحدّ مكانته في الخطاب الحجاجيّ بوصفه حجّة للمخاطب؛ لأنّ الحدّ عائد، حينها، في صياغته **إمّا إلى التقليد** وإمّا **إلى التوليد**. **فالتقليد** يكون بترديد الحدّ الّذي نما إلى علم الحادّ على أنّه يمثّل الحدّ التامّ الّذي يتطابق مع المحدود مطابقة تامّة «فلا يغالط العاقل نفسه في ذلك لهيبة التّقليد لهؤلاء الّذين هم من أكثر الخلق ضلالاً مع دعوى التّحقيق»[1]. ففي هذا تغييب الحادّ دون دراية، ممّا يفقد حجّته حينها قوّتها ومكانتها في معرض الخطاب الحجاجيّ، كما يسلبه التزامه بصدق حجّته.

أمّا **التوليد** فيكون بحدّ المحدود باجتهاد منه دون الوفاء بشروط الصّناعة، فيدخل فيه ما يعتقده كافياً ووافياً لتركيب الحدّ ويجعل ذاته وعلمه المرجع في ذلك، بل يفرض حدّه بوصفه حجّة يرجو لها القبول. وهذا الصّنيع قد يفقد حدّه الأهليّة المقبولة والمتعارف عليها (وهي تركيب الحدّ من الجنس والفصل) بين طرفي الخطاب الحجاجيّ الّتي يفترض أن تكفل أقلّه قبول طرف الخطاب الحجاجيّ الآخر لحدّه. وبما أنّ عامّة الحدود هي من هذا الباب، فإنّها «لا توجب إلاّ العمى والضّلال، وتفتح باب المراء والجدال إذ كلّ منهم يورد على حدّ الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حدّه منه»[2].

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص54.
(2) المرجع نفسه، ص ص65-66.

ركّز ابن تيميّة لإبطال حصول التّصوّر عن الحدّ على مهاجمة فكرة الكلّي بوصفه واقعاً، وبما هو أصل الفساد «فنفي واقعيّة الكلّيّ (الكلّيّ الطّبيعيّ)، ونفي أساسها الأنطولوجيّ (الذّاتيّ)، وبطلان العلم الفلسفيّ (الكلّيّات الخمس والتّعريف والمقولات العشر والعرض الذّاتيّ والقضايا الضّروريّة والبرهان)، والاقتصار على المنطق الصّوريّ تعريفاً وقياساً، كلّ ذلك شروط حقّقها ابن تيميّة للوصول إلى الموقف الإسميّ المطلق، إذ إنّ الذّاتيّ أصبح مجرّد اعتبار ذهنيّ، والحدود أسماء مخترعة كونها مجرّد اصطلاح ومواضعة متغيّرة بحسب ما يلائم غاية العالم من علمه»(1).

وعليه، اتّضح أحقيّة إيلاء دعوى الحدّ الموجبة بالنّقد، وذلك بنقد الحدّ بوصفه ممثّل فكرة أصل الفساد (الكلّيّ) الّتي ارتكزت عليها خطابات المناطقة الحجاجيّة ومن سلك مسلكهم عندما عمدوا إلى نسج خطاباتهم طبقاً لمقتضياته المعرفيّة وصورته المنطقيّة. كما اتّضح أنّ إبطال الادّعاء بأنّ الحد يفيد التّصوّر هو إبطال لصلاحيّة تبنّي الكلّيّ ليكون منشأ الخطاب الحجاجيّ وأساسه، وما ذاك إلاّ بالتّأكيد على أنّ «من لم يتفطّن إلى اصطلاحيّته [الحدّ] ونسبيّته واعتقد أنّه طبيعيّ ومطلق فإنّه يَضِلّ ويُضِلّ»(2)؛ لهذا غدا «نقد الحدّ هو نقض للمنطق من الأساس أي من مدخله»(3).

(1) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، ص ص190-191.

(2) محمّد مفتاح، **المفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1999م، ص48.

(3) عبد الله العرويّ، **مفهوم العقل**، ص130.





## 4. 7 تقييد القياس

سنكتفي في هذا القسم بعرض نقد ابن تيميّة لجزئيّات القياس ذات الصّلة المباشرة بثمرة الحدّ، علّنا نتوصّل إلى أثر إبطال أولى الدّعاوى بالإبطال (الدّعوى الموجبة) على القياس. فمن المتعارف عليه تواصليّاً أنّ المتكلّم يرمي «من وراء خطابه إلى تحقيق هدفين أساسيّين: إمّا إضافة معلومة غير متوافرة في مخزون المخاطَب، أو تعويض إحدى معلومات المخاطَب بمعلومة يعتقد المتكلّم أنّها المعلومة الواردة»(1)، ليس هذا فحسب، بل يمكن أن يرمي إلى تعديل إحدى معلوماته المذكورة سابقاً. وقد وقر في الأذهان أنّ «الاستدلال يقع في مجال المنطق وقوامه ترابط القضايا الّتي تصف حالات الأشياء في الكون؛ لذلك فإنّ القياس مثلاً لا يمثّل خطاباً، أمّا الحجاج فمجاله الخطاب نفسه الّذي تسيّره قوانين داخليّة تفرض استئناف القول فيه على هذا الوجه أو ذاك»(2)؛ من هذا التّفريق بين القياس المنطقيّ والحجاج الخطابيّ (أي الّذي يتجسّد في خطاب)، تركّز نقد ابن تيميّة على القياس، وهو القياس الشّموليّ أو القياس الكلّيّ بما هو مظنّة توليد اليقين. وما ذاك إلاّ لمكانته عند المناطقة ومن استعمله طبقاً لما يذهبون إليه، إذ إنّ «القياس هو المطلوب الأعظم، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو «القياس البرهانيّ»»(3). وقد ادّعى المناطقة اثنتين من الدّعاوى، هما:

(1) أحمد المتوكّل، **المنحى الوظيفيّ في الفكر اللغويّ العربيّ؛ الأصول والامتداد**، دار الأمان، الرّباط، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص31.

(2) شكري المبخوت، **نظريّة الحجاج في اللّغة**، ص352.

(3) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيّين**، ص483.

1 - «إنّ التّصديق المطلوب لا يُنال إلاّ بالقياس»؛

2 - و«إنّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتّصديقات»[1].

تجلّت كلّ دعوى في مقام مناسب، فهنا مقامان: أوّلهما مقام سالب (الدّعوى السّالبة)، أمّا الآخر فمقام موجب (الدّعوى الموجبة). سنعرض أوّلاً حجاج ابن تيميّة لإبطال الدّعوى الموجبة «أنّ القياس يفيد العلم بالتّصديقات» وترتيب الأولويّة في عرض حجاج ابن تيميّة مشتقّ من درجتين من العلاقة الحجاجيّة السّلبيّة:

- الأولى علاقة داخليّة، وهي تلك الّتي تربط المقامات الموجبة بالمقامات السّالبة في كلّ من التّصوّر والتّصديق.
- أمّا الأخرى فعلاقة خارجيّة، وهي تلك الّتي تربط نتائج الحجاج في مقامات الحدّ بمقامات القياس إبطالاً وإثباتاً. فيطّرد إبطال إفادة الحدّ للتّصوّر إلى إبطال إفادة القياس للتّصديق.

وتعدية العلاقة من الحدّ إلى القياس هي تعدية للعلاقة من بذرة المنطق إلى ثمرته «نظراً إلى أنّ التّصديق متوقّف على التّصوّر، فيجب أن تعتبر منزلة التّصوّر قبل منزلة التّصديق، اعتباراً لكون التّصوّر وسيلة وطريقاً إلى التّصديق، فلا يوجد التّصديق إلاّ بعد وجود التّصوّر»[2]؛ لأنّه «حين يحسب المرء، ما لا يعرفه، مبدأً أوّليّاً،

(1) المرجع نفسه، ص48.

(2) العربيّ اللّوه، المنطق التطبيقي، ص17.





ويشيد عليه الفروض الثّانويّة والنّتائج النّهائيّة، فكيف يمكن أن نؤلّف قضايا كهذه علماً؟ [...] وعليه، فالأسلوب المنطقيّ، ليس إلاّ، هو المعتمد في ما يأتي، لأنّه يرجع بفروضه إلى المبدأ الأوّل لكلّ الأشياء، ليضمن رسوخها»[1] وهذه ثقة في المنطق ناتجة عمّا تأصّل عند المناطقة من افتراضات منعكسة عن أصلهم الوجوديّ، لذا لم يعُد ابن تيميّة يماري في ضرورة حصول التّصوّر والتّصديق، ولا في ترتّب أحدهما على الآخر فحسب. ولكنّه يماري في كيفيّة حصولهما بالتّأسيس على مبدأ التّعيين، لإصلاح اعتقاد من آمن بذلك، وهم كثر. فقد «أجمع المناطقة المسلمون، تبعاً لمن سبقهم في هذا الميدان، أنّ المقصود من المنطق هو إقرار نوع من الحجّة يولّد اليقين في النّفس، على زعمهم»[2]، بالرّغم أنّ «فكرة الحجّة كانت فكرة ضيّقة أو مقيّدة، فصورة الحجّة بوصفها مُنتجاً كانت شيئاً يتلاعب به المتكلّم والنّاقد. ولتُعدُّ الحجّة حجّةً، كان يجب أن تناسب صيغة منطقيّة محدّدة سلفاً»[3] وهو ما لم يقبله ابن تيميّة.

### 7.4 منطلقات التّقييد

نفى ابن تيميّة تحصيل التّصديق من القياس، وكان نفيه مبنيّاً على إعمال أبعاد المجال التّداوليّ من جهتين: **أوّلاً** من جهة نظره

(1) أفلاطون، الجمهوريّة، نقلها إلى العربيّة حنّا خبّاز، دار القلم، بيروت.

(2) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص133.

(3) Joseph W. Wenzel, *Three Perspectives on Argument: Rhetoric, Dialectic, Logic* (in) Perspectives on Argumentation by Robert Trapp and Janice Schuetz (Edit), Waveland Press, INC, Prospect Heights, IL, USA, 1990, p10.

في كيفيّة تحصيل التّصديق عمليّاً؛ أي بالاحتكام إلى الواقع المجرّب، وهذه نظرة مجملة. وآخراً، بوصف القياس النّظريّ فعلاً كلاميّاً إنجازيّاً (إخباريّاً) مركّباً من أفعال كلاميّة إنجازيّة (إخباريّة) بسيطة، وهذه نظرة تحليليّة مفصّلة. إلاّ إنّ ما يجمع الجهتين هو تداوليّتهما، سواء كان واقعاً مجرّباً أم خطاباً منجزاً. اجتمعت كلتاهما في الاعتبار الإنسانيّ عند إجراء الاستدلال، بوصف الإنسان مستدلاًّ، وبوصفه مستدلاًّ له.

### 1.7.4 المنطلق المُجمَل

انطلق ابن تيميّة منطلقاً مجملاً للحكم على عدم الحاجة للقياس أصلاً، وذلك بناء على عدّة معايير، منها: معيار المنتهى، معيار المسلك، معيار المبتدأ.

- **معيار المنتهى**: وهو أنّ القياس عديم التّأثير في العلم وجوداً وعدماً؛ إذ واجه ابن تيميّة بين القياس وبين غيره من طرق تحصيل التّصديق، فخلُص إلى أنّ «كلّ ما يمكن علمه بـ«قياسهم» المنطقيّ يمكن علمه بدون «قياسهم» المنطقيّ، وما لا يمكن علمه بدون «قياسهم» لا يمكن علمه بـ«قياسهم»»[1].
- **معيار المسلك**: وهو أنّ مسلك القياس لا يبيّن الطّريق المؤدّية إلى العلم، بل «قد يكون من الأسباب المعوّقة له لما فيه من كثرة تعب الذّهن»[2].

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص292.
(2) المرجع نفسه، ص292.





- **معيار المبتدإ**: وهو أنّ الطّريق الفطريّ أقصر الطّرق؛ ويبدو أنّ ابن تيميّة يجعل تحصيل التّصديق أمراً فطريّاً «والأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير الفطريّة كانت تعذيباً للنّفوس بلا منفعة لها»[1].

### 2.7.4 المنطلق المفصّل

غدا المقام الموجب في القياس «أدقّ المقامات»[2]. ويبدو أنّ دقّته تكمن في صحّة صيغة القياس الصّوريّة، بما يظهر معه من أنّ «كون «القياس» المؤلّف من مقدّمتين يفيد «النّتيجة» هو أمرٌ صحيحٌ في نفسه»[3]. ولكن، بالرّغم من صحّته إلاّ إنّه «عديم التّأثير في العلم وجوداً وعدماً»[4]؛ ممّا يحيل العلاقة بين تلك الصّحّة الصّورية وحصول التّصديق منها وحدها إلى إيهام ظاهريّ، فلا تضمن تلك الصّحّة الظّاهريّة حصول التّصديق، ممّا يلزم عن الإيهام طبيعة النّقد المفترض نحوه. إذن «فصورة القياس لا تُدفَع صحّتها. لكن يبيّن أنّه لا يستفاد به علمٌ بالموجودات»[5] وعدم إفادته للعلم تؤكّد أنّه «إذا كان القياس صوريّاً خاصّاً، فهو أداة لا غير، وهو ليس المطلوب من العلم؛ بحيث لا نضع التّصوّرات للقيام بالأقيسة من أجل الأقيسة، بل العكس هو الصّحيح؛ نضع

(1) المرجع نفسه، ص293.
(2) المرجع نفسه، ص290.
(3) المرجع نفسه، ص291.
(4) المرجع نفسه، ص292.
(5) المرجع نفسه، ص339.

التّصوّرات للقيام بأقيسة تُوصلنا إلى تصوّرات جديدة هي المطلوب من العلم»(1).

ويبدو أنّ علّة الصّوريّة في مظهر القياس مبنيّة على التصوّر النّاتج عن الحدّ الأرسطيّ، والحدّ مبنيّ على فكرة الكلّيّ النّاتج عن النّظر العقليّ. ممّا يؤسّس طريقة تحصيل التّصديق على محصّلة النّظر «واعلم أنّ التّصديق يجوز أن تكون تصوّراته موقوفة على النّظر، ويلزم منه أن يكون الحكم أيضاً موقوفاً على النّظر، لأنّه موقوف على التّصوّر، والتّصوّر موقوف على النّظر. فعلى ظاهر التّعريف يكون ذلك التّصديق نظريّاً مطلقاً»(2). وهذا لبّ المشكلة، أي أن يكون أصل التّصديق نظريّاً طبقاً لتحديد طريق النّظر عند المناطقة بوصفه النّظر العقليّ، ممّا يؤكّد أنّه «لا حاجة، إذن، إلى الحدود، إذ هي، إن لم تكن أسماء، لا تعني أعيان الأشياء. فهي أقوال على أقوال، أقوال كلّيّة، غير متناهية، إذن، فيقع بالضّرورة فيها اشتراك المعنى ويبطل لذلك كلّ ما ينبني عليها من أقيسة»(3).

لذلك، فإنّ القياس يدخل ضمن دائرة الكلّيّات «أمّا في غير القضايا البديهيّة والضّروريّة، فإنّ ابن تيميّة يرى أنّ العمليّة القياسيّة هي لإثبات الذّاتيّ أو العرضيّ اللّازم للموضوع»(4). وهذه العلاقة هي علاقة وجوديّة تحتّم نمطاً تركيبيّاً معيّناً يتجلّى في علاقة صوريّة

(1) أبو يعرب المرزوقيّ، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة، ص294.
(2) الصّفويّ، شرح الغرّة في المنطق، ص111.
(3) عبد الله العرويّ، مفهوم العقل، ص130.
(4) علي سامي النّشّار، ص230.





مفروضة مسبقاً «إذ لا يستطيع التّناول الصوريّ للاستدلال الانفلات من مبدأ أسبقيّة التّركيب على الدّلالة والتّداول، وهنا طابعه الاصطناعيّ»(1). وهذا الطّابع الاصطناعيّ نتيجة لما به «تتعلّق صلاحية الاستدلال بتأسّسه على قوانين منطقيّة رياضيّة، أي على صور منطقيّة صحيحة [...] لا تعلّق لها: لا بمضمون القضايا [...] ولا بالمقام التّداوليّ؛ لأنّ الصّور المنطقيّة الصحيّة تبقى ملزمة في كلّ مقام، وبالنّسبة لكلّ فرد، وذلك لأنّ النّسق الّذي تنتمي إليه لا يفترض تحقّق المتداولين، بل ولا يفترض وجود واضع النّسق نفسه»(2). لهذا، فإنّ نظر المنطقيّ سيقتصر على ضمان صياغة تلك العمليّة الرياضيّة «فقصارى أمر المنطقيّ [...] أن يعرف مبادئ الحجّة، وكيفيّة تأليفها قياساً كان أو غيره»(3). وقد يكون هذا هو السّبب الرّئيس الّذي جعل ابن تيميّة لا يطيل كثيراً في مناقشة صورة القياس العامّة.

### 2.7.4 القياس فعل كلاميّ

تأسيساً على مبدإ تقييد الأقوال عند ابن تيميّة، يصبح اعتبار القياس فعلاً كلاميّاً مسوّغاً. وبذلك، يمكن مناقشة مدى إمكانيّة توليده للأثر المتوخّى من التّلفّظ به، أي كيف يرى المناطقة أنّه يولّد أثراً هو «التّصديق». ولنطلق ممّا حاولنا إثباته عن الحدّ بأنّه

(1) بناصر البعزّاتي، الاستدلال والبناء، ص21.
(2) حموّ النّقاريّ، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزاليّ وتقيّ الدّين بن تيميّة، ص ص158-159.
(3) ابن سيناء، الإشارات والتّنبيهات، ص138.

فعلٌ كلاميٌّ، لنصوغ منه القاعدة: **بما أنّ الحدّ فعل كلاميّ، فإنّ القياس فعل كلاميّ من باب أولى**. يتركّب القياس، بوصفه فعلاً كلاميّاً، من طبقتين أو مكوّنين: **أحدهما** نتيجة لتركيب خارجيّ وهو التّركيب السّابق، أمّا **الآخر** فنتيجة لتركيب داخليّ وهو التّركيب اللاّحق. فتركيب القياس الخارجيّ ناتج عن تفاعل طرفي الخطاب: الطّرف الأوّل الّذي يستدعي إثبات أمر أو إبطاله، فهو طالبٌ للحجّة (القياس) بفعل كلاميّ ملفوظ أو مقدّر أوّلاً، والطّرف الآخر؛ أي المحتجّ (المُثبِت أو المبطِل) عندما يجيبه بتلفّظه بفعل كلاميّ مصوغ في صورة القياس آخراً. أمّا التّركيب الدّاخليّ فهو تركيب القياس من الأفعال الكلاميّة الدّاخلة في تكوينه، وتلك الأفعال هي قضايا القياس، بالرّغم من صورها المنطقيّة، يستوي ما كان منها مقدّمات وما كان منها نتيجة. فيغدو القياس متركّباً من هذه الأفعال الكلاميّة المتداخلة.

وإن كان التّصوّر يسبق التّصديق نظريّاً، فإنّ التّصديق يسبقه عمليّاً، فلا يمكن أن توجد المفردات إلاّ مركّبة في كلام (مقيّدة) وهو ما يستلزمه الخطاب، ففحص القول هو فحص عمليّ وليس نظريّاً. وإذا اعتبرنا الحدّ فعلاً كلاميًا بسيطاً، فإنّ القياس، دون أدنى شكّ يجسّد الفعل الكلاميّ المركّب. لذلك فإنّ تحليله يبدأ من تحليل مكوّناته الرّئيسة الّتي تنتمي إلى الأفعال الكلاميّة البسيطة.

لم يكن نقد ابن تيميّة للقياس نقداً كلّيّاً، أي عامّاً، بل كان نقداً مفصّلاً، توجّه فيه إلى كلّ مكوّن من مكوّنات القياس أو





مجاليه الّتي تميّزه، وذلك بناءً على أنّ «كلّ تحقيق يتعلّق بترتيب الأشياء، حتّى يتأدّى منها إلى غيرها، بل بكلّ تأليف، فذلك المحقّق يحوج إلى تعرّف المفردات الّتي يقع فيها التّرتيب والتّأليف»[1]. وهكذا جرت عمليّة النّظر والنّقد. فتوجّه ابن تيميّة إلى تلك المكوّنات النّاتجة في أصلها عن الحدّ: مادّة القياس، والمقدّمة الكبرى، والحدّ الأوسط. وبما أنّه يتركّب أيّ فعل من الأفعال الكلاميّة البسيطة من الطّبقات الثّلاث: الفعل التّلفّظيّ؛ الفعل الإنجازيّ؛ والفعل التّأثيريّ. فإنّ تحليل مكوّنات كلّ فعل يبدأ من الفعل التّلفّظيّ.

### 4.7.2.1 الفعل التّلفّظيّ

يرى والتون (Walton) أنّ المنطق الصوريّ يعنَى بالنحو والدّلالة، في حين يعنَى المنطق غير الصّوريّ باستعمال الحجاج في سياق التّحاور؛ أي في السّياق الطبيعيّ. وهذا مشروع تداوليّ في جوهره[2]. ويجري تركيب القياس بأكثر من خطوة: خطوة تركيب المقدّمات من حدودها؛ وخطوة ترتيب المقدّمات في علاقة سليمة لتكوّنا مقدّمتي القياس، وخطوة استنتاج نتيجة القياس، وذلك وفق شروط تستلزمها صناعة المنطق القيسيّة. وهي: أن تكون إحدى مقدّمات القياس مقدّمة الكبرى، وقضيّتها هي قضيّة كلّيّة فتترتّب العلاقة بينها والمقدّمة الصغرى. وأن تشتمل كلّ من

(1) المرجع نفسه، ص129.

(2) Ralph H. Johnson, *Manifest Rationality: A pragmatic Theory Of Argument*, p121.

المقدّمتين على حدّ يضمن عمليّة الرّبط بين المقدّمتين ربطاً يضمن توليد النّتيجة، وما ذاك الحدّ المشترك إلاّ الحدّ الأوسط. وعليه، يتّضح أنّ إفادة التّصديق عندهم ثمرة لمراعاة شروط التّركيب، فيغدو أهمّ مكوّنين في القياس البرهاني هما: القضيّة الكبرى، والحدّ الأوسط. بيد أنّ ابن تيميّة يدّعي أنّ تلك المراعاة الشّكليّة لا تضمن حصول التّصديق، مع أنّه لا ينكر «أنّ «القياس» يحصل به علمٌ إذا كانت موادّه يقينيّة»[1]. وكما وصم الحدّ بالجمود، فإنّه وصم، أيضاً، القياس بالجمود؛ ممّا يخالف طبيعة المعرفة الّتي يتوخّى البحث عنها طبقاً لتقسيم المعاني والاهتمام فمنذ «أرسطو قُسّمت المعاني قسمة أولى إلى ما يحمل على كثير وما ليس ذلك من شأنه، فكان الأوّل كلّيّاً والثّاني جزئيّاً [. . .] واستُبعد الثّاني من البرهان القياسيّ لأنّه لا علم إلاّ بالكلّيّات»[2]. بيد أنّ هناك بعض الإشكالات في الأقوال الكلّيّة، وهي أنّ المتلفّظ سيكون عاجزاً عن إثبات أقواله، فلو طُلِب تحقيقها لم يمكنه ذلك، لأنّ القياس بها استحال ملفوظاً لن يفيد العلم بكلّ جزئيّات الكلّيّ. وحين يستحيل علم المتكلّم بكلّ ما يندرج في (كلّ) مع اطّراد حاجته في الوقت عينه لاستعمال اللّغة في خطاب مثبت، فإنّه لن يستطيع أن يثبت ما انطوى في تركيب القياس اللّغويّ بمجرّد اللّغة. ممّا يزيل عن الكلّيّة صفة اليقين.

والعلم يحصل بالنّظر في الصّورة وفي المادّة، لذلك لا بدّ من

(1) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص344.

(2) محمّد مرسلي، **دور المنطق العربيّ في تطوير المنطق المعاصر**، ص26.





الالتفات إلى مادّة القياس للحكم عليه «ومادّة القياس هي العلم الّذي لفظ (المحمول) و(الموضوع) دالاّن عليه، لا اللّفظ، بل (الموضوع) و(المحمول) هي العلوم الثّابتة في النّفس، دون الألفاظ»[1]، فما الموادّ اليقينيّة؟

### 4. 7. 2. 1. 1. مادّة القياس

صنّف المناطقة مادّة القياس إلى عدّة أصناف، وموادّ القياس اليقينيّة هي ما يستحقّ الإيراد. فهي أربعة أصناف: «الصّنف الأوّل: الأوّليّات العقليّة المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان، من جهة قوّته العقليّة المجرّدة [. . .] كقولنا إنّ الاثنين أكثر من الواحد [. . .] الصّنف الثّاني: المحسوسات، كقولنا: القمر مستدير، والشّمس منيرة [. . .و] الصّنف الثّالث: المجرّبات، وهي أمورٌ وقع التّصديق بها، من الحسّ، بمعاونة قياس خفيّ، كحكمنا بأنّ: الضّرب مؤلمٌ للحيوان [. . .] ومن قبيل المجرّبات، الحدسيّات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النّفس يقع لصفاء الذّهن، وقوّته، وتولّيه الشّهادة لأمور، فتذعن النّفس لقبوله والتّصديق له، بحيث لا يقدر على التّشكّك فيه [. . .و] الصّنف الرّابع: القضايا الّتي عُرِفت لا بنفسها، بل بوسط، ولكن لا يعزب عن الذّهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئيّ المطلوب، حضر التّصديق به؛ لحضور الوسط معه، كقولنا: الاثنان ثلث السّتّة»[2]. ولمعرفة ردّ ابن تيميّة، يتعيّن

(1) الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، ص174.

(2) المرجع نفسه، ص ص178- 182. أمّا ابن سيناء فيصنّف هذه الموادّ فيما -

كلّ من يعتاد البنك ثريّ

وسواء كانت المقدّمة الكبرى (الكلّيّة) مظهرة أم مضمرة، فإنّ النّتيجة ليست جازمة، وقد بان ذلك بتقدير المقدّمة الكلّيّة. فتقدير المقدّمة يبيّن الحدّ الأوسط (اعتياد البنك) ويحدّد علاقته بموضوع المقدّمة الصّغرى (هو، أي الرّجل) وبمحمول المقدّمة الكلّيّة (ثريّ). ولكن ليس كلّ من يعتاد البنك ثريّاً، فقد يكون مديناً له، أو باحثاً عن قرض. ولا سبيل إلى العلم بذلك إلاّ بتعيّن ذلك القدر المشترك (الكلّيّ) من أفرادها أو أجزائها، بيد أنّه لا يتمّ العلم به إلاّ عن طريق الاستقراء، أو بإعمال قياس التّمثيل الّذي يصنّفه المناطقة على أنّه قياس ظنّيّ. إذن، فالقضيّة الكلّيّة لا تحيل على شيء خارجيّ معيّن، وهذا لا يتناغم مع أصل التّعيين عند ابن تيميّة. بالرّغم أنّ لهذا المبدأ عند ابن تيميّة استثناء، وهو أن يكون أصل القضيّة الكلّيّة خبراً عن المعصوم.

وقد نتج عن إعمال أصل التّعيين أن وجّه ابن تيميّة نقده إلى مادّة القضيّة الكلّيّة بوجهين متقابلين، هما:

**طريقة الإخراج**: وهي الطّريقة الّتي يُخرج بها ابن تيميّة بعض الموادّ من اليقينيّات إلى غير اليقينيّات، مثل الحسّيّات الّتي كشف عن مدى أحقّيّتها بأن توصف بأنّها موادّ يقينيّة. فضلاً عن الحكم بكلّيّتها، وذلك بترتيب المقابلة بين الحكم بالكلّيّة ومادّة القضيّة (الحسّيّات) بتركيب ينفي علاقة كلّ منهما بالآخر، وذلك بالبدء بأحدهما لينتهي إلى الآخر. فرأى أنّه «معلوم أنّ الحسّ لا يدرك أمراً كلّيّاً عامّاً أصلاً. فليس في الحسّيّات المجرّدة قضيّة كلّيّة تصلح





أن تكون مقدّمة في «البرهان اليقينيّ»[1]، مقابل: «أنّ القضيّة الكلّيّة ليست حسّيّة»[2]، فهما (الكلّيّ والحسّيّ) وجهان متقابلان ينطلقان من الحكم ومن المادّة. ولم يكن تمثيل المناطقة بالنّار مثلاً يشفع لهم بالقول بكلّيّة الحسّيّات، إذ ليس هذا علماً بعموم القضيّة بقدر ما هو علم تجريبيّ حسّيّ، والحسّ يقع على جزئيّ معيّن.

**طريقة الإدراج**: من جهة أخرى، يفترض ابن تيميّة أنّ تعدّد المتواترات يؤسّس ليقينيّة القضيّة الكلّيّة، على عكس ما يراه المناطقة، وذلك أنّ «هؤلاء المناطقة يرون أنّ القضايا المعلومة بالتّواتر أو المتواترة، يختصّ بها من علمها، فما يتواتر عند شخص خاصّ به وليس خاصّاً بغيره وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدّين المتواترة [...] ولعلّ هذا أيضاً -ما دعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلاميّة- وهو علم مصطلح الحديث [...] فكان علم مصطلح الحديث إذن ردّاً حاسماً على المنطق الأرسطاطاليسيّ»[3] بل تجاوز في الحكم بيقينيّة المتواترات حكمه بيقينيّة الحسّيّات والتّجريبيّات. وهذا ناتجٌ عن بُعد تداوليّ هو مصدر المادّة القياسيّة. عندها، يغدو مصدر القضيّة الكلّيّة هو الفيصل في قبولها بوصفها تفيد التّصديق، فالقضايا الكلّيّة النّاتجة عن علم الإنسان لا تفيد ذلك. أمّا إن كان مصدرها الرّسول صلى الله عليه وسلم، كما ذكرنا، فهي حَرِيّة بإفادة العلم.

(1) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص345.
(2) المرجع نفسه، ص346.
(3) علي سامي النّشّار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ص213-214.

### 3.1.2.7.4 الحدّ الأوسط

يتألّف القياس من ثلاثة حدود: الحدّ الأصغر، والحدّ الأوسط، والحدّ الأكبر. يبيّنها المثال: «كلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام فـ«المسكر» مثلاً هو الحدّ الأصغر، و«الخمر» الأوسط، و«الحرام» الأكبر. والأصغر لا بدّ أن يكون داخلاً في الأوسط، لأنّه أخصّ منه أو مساوياً له، والشّيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره»(1)، إذن فالقياس يبدع علاقة وجوديّة بين الحدود لينتج عنه التّصديق بنسبة ما بين موضوعها ومحمولها. وعليه، فإنّ «الحاجة إلى البرهان لا تقوم إلاّ على ضيق نطاق الفكر الإنسانيّ الّذي إذا كان عليه أن يحكم على صدق أو كذب قضيّة ما [النّتيجة]-وتسمّى هذه القضيّة مطلوباً- فإنّه لا يستطيع دائماً أن يفعل ذلك إلاّ بالنّظر إلى فكرتين يتألّف منهما المطلوب [...] وحينئذٍ فمتى كان الاعتبار وحده لهاتين الفكرتين لا يكفي لكي نحكم ما إذا كان ينبغي أن نثبت أو ننفي إحداها عن الأخرى، فنحن نحتاج إلى أن نبحث عن فكرة ثالثة مركّبة أو غير مركّبة [...] وهذه الفكرة الثّالثة هي الّتي تسمّى الحدّ الأوسط»(2). وكان هذا سبباً كافياً في أن «تنبّه إذن ابن تيميّة إلى أنّ الحدّ الأوسط هو العنصر الأساسيّ في العمليّة القياسيّة [...] ولذلك وجّه نقده الحادّ إليه»(3)، إذ يرى أنّ تحصيل الحدّ الأوسط بطرائق غير طريقة الحدّ كافٍ

(1) ابن تيميّة، الرّد على المنطقيين، ص396.
(2) أنطوان أرنولد وبيير نيكول، المنطق أو فنّ توجيه الفكر، ص195.
(3) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ص229-230.





للاستغناء عنه في عمليّة قياسيّة، بل يمكن تحصيل التّصديق حينها دون القياس، لذلك، فإنّه يصوغ معياراً يحدّد به حاجة النّاس للحدّ الأوسط من عدمه، وهو مبدأ التّفاوت فإنّ «كون «الوسط» -الّذي هو الدّليل- قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعضُ النّاس دون بعض، فهذا أمر بيّن. فإنّ كثيراً من النّاس تكون القضيّة عنده «حسّيّة» أو «مُجرّبة» أو «مُبرهنة» أو «متواترة»، وغيره إنّما عرفها بالنّظر والاستدلال»(1).

### 2.2.7.4 الفعل التأثيري

يبدو أنّ «القول بأنّ معرفة الكلّيّات كافية في تحقيق العلم فخطأ، لأنّ العلم الحقّ ليس معرفة فقط لما هو في الأذهان، بل لما هو في الأعيان»(2). والقياس بهذا «لا يسهم في دفع العمليّة المعرفيّة إلى الأمام، ولا يسهم في اكتشاف المزيد من المعارف عن الكون»(3) وعلّة ذلك أنّ «الأقيسة لا تدلّ إلاّ على معنى كلّيّ غير متعيّن، فإذا قيل: هذا مُحدَث، فلا بدّ له من مُحدِث، أو كلّ ممكن فلا بدّ له من واجب، فإنّ النّتيجة الّتي تؤدّي إليها مقدّمات هذا القياس هو إثبات واجب قديم. لكنّها لا تدلّ على عينه. وهذا التّصوّر العقليّ لا يمنع من وقوع الشّركة فيه، بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطّريق»(4)،

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص ص132-133.
(2) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص225.
(3) إنصاف أحمد، المنطق الصّوري في المنظور التّجريبي، ص226.
(4) محمّد السّيّد الجليند، الإمام ابن تيميّة وقضيّة التّأويل، ص283.

فهذا يدلّ على أنّه لا يمكن أن تطّرد صلاحيّة القياس للاستدلال، بالرّغم من صلاحيّتها في مواطن معيّنة، وذلك لقصورها عن أن تكون طريقة استدلال صالحة في مثل إثبات الله سبحانه وتعالى بوصفه الموجِد والخالق. وعدم اطّراد صلاحيّتها، يفضي إلى عجزها وردّ قبولها.

يبدو واضحاً تلك العلاقة الّتي تربط بين القياس في صورته والبُعد الوجوديّ وضرورة صياغته طبقاً لها عند المناطقة من ناحية أولى، وانتفاء ضرورة صياغة الحجّة على منوال القياس الأرسطيّ عندما انفكّت هذه الرّابطة أو العلاقة عند ابن تيميّة بإعمال أصل التّعيين بوصفه هو الأصل الوجوديّ من ناحية أخرى. فالوجود إذن، هو أساس صياغة القياس طبقاً لمنوال يربطه به «وفعلاً، فلو كان المنطق قابلاً للحصر في الأرغانونيّة الصّوريّة التّامة، دون اللّوازم الميتافيزيقيّة المصاحبة للصّوريّة الأرسطيّة النّاقصة، أعني لو كان المنطق قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التّبديهيّة (الأكسيوميّة) وضعاً لقواعد التّعريف ولقواعد الاستدلال، لما ادّعى أصحابه أنّ العلم الّذي يحصل بفضله يكون ضرورة مطابقاً للوجود، ومن ثمّ لاستحال أن يتحوّل هذا العلم إلى ميتافيزيقيا. لكن نظريّة التّعريف صارت نظريّة الحدّ، ونظريّة الحدّ صارت نظريّة الماهيّة. كما أنّ نظريّة الاستدلال صارت نظريّة القياس، ونظريّة القياس صارت نظريّة البرهان، ونظريّة البرهان صارت نظريّة العلّة الصّوريّة (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلل العقليّة في الاستدلال والرّوابط بين الذّات وصفاتها الذّاتيّة في الوجود). وتلك





هي السّبيل الّتي قطعها المنطق ليستحيل بفضله المعرفيّ وجوديّاً والعلم الإنسانيّ ـ الّذي هو بالطّبع تجربة اجتهاديّة أبديّة النّقص وغاية التّكامل ـ إلى علم مطلق ينقلب من معيَّر إلى معيِّر: وهذا هو المقصود بالواقعيّة سواء كانت مفارقة (أفلاطون)، أو محايثة (أرسطو)»[1]. والاجتهاد والنّقص في تجربة الإنسان كانا من حجج ابن تيميّة في رفضه ما يذهبون إليه من صياغة القياس بثقة مطلقة ونهائيّة في الأحكام.

**وخلاصة الإبطال، أنّه** غدا واضحاً أنّ المناطقة قد عمدوا «إلى تخليص الدّليل وصورته من كلّ صلة له بالمُستدِلّ وبالمستدَلّ له وبالغاية العمليّة أو العلميّة من إنشاء الدّليل، بحيث يصبح الدّليل دليلاً للفكر عامّة وليس دليلاً للمستدَلّ له وحده، بل يتحوّل من دليل منشأ من طرف مستدِلّ معيّن ذي معارف واعتقادات وغايات معيّنة، يحاول التّأثير على المستدَلّ له وتوجيهه، إلى دليل أنشأه مستدِلّ عامّ وغير معيّن وكأنّه العقل المجرّد نفسه»[2]. وبدا يقيناً أنّ معنى ذلك أنّ المنطق الأرسطيّ، يعود في جوهره، إلى التّقنين الصّوريّ للواقعيّة الأفلاطونيّة البارمينديّة في بعديها الفلسفيّ (الّذي يطابق بين الإبستمولوجيّ والوجوديّ)، والمنهجيّ الّذي يحدّد الأرغانونيّة المزدوجة للمنطق، بما هو علم شروط صحّة التّصوّر،

(1) أبو يعرب المرزوقي، ص175.

(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، ص206.

وبما هو علم شروط صحّة التّصديق، أو بما هو نظريّة حدّ، ونظريّة برهان»[1].

وقد كان موقف ابن تيميّة المبطل لكلّ من أثر الحدّ في تحصيله للتّصوّر، وفي أثر القياس في تحصيله للعلم أو التّصديق مبنيّاً على مناقشة ما افترضه المناطقة من افتراضات استحالت إلى واقع خارجيّ، بيد أنّ الأمر لا يتجاوز الافتراض الذّهنيّ «وإذاً فمصدر الواقعيّة في الحالتين [عند أفلاطون وأرسطو] هو صيرورة المنطقيّ وجوديّاً، والزّعم بأنّ العلم، تصوّراً وتصديقاً، يفيد التّماهي بين المعرفيّ والوجوديّ، تسليماً بأنّ للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة الّتي يزول معها كلّ تفاضل بينهما فيرتدّ الوجوديّ إلى المنطقيّ لا يعدوه»[2] وقد توخّت العلاقة المبنيّة بين الوجود الخارجيّ والوجود الذّهنيّ تحصيل المطابقة بين القول والوجود «فالمطابقة بين مقول الحدّ والماهيّة وبين مقول البرهان والعليّة الطّبيعيّة هما المظهر المنطقيّ لواقعيّة الكليّ النّظريّ، وهو مناط الإشكال في الاسميّة النّظريّة الّتي يؤسّس لها ابن تيميّة»[3].

وعليه، فالنّظر إلى الحدّ والبرهان بوصفهما آلتين فحسب، يخلوان من المطابقة المزعومة بين مقوليهما وما يمثّلانه من ماهيّة وعلّيّة؛ سوف يحيلهما إلى قول مرتبط بفكر الإنسان، لا إلى قول مطابق للماهيّة بوصفها موجودة في الواقع الخارجيّ «والمعلوم أنّ

(1) أبو يعرب المرزوقيّ، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة، ص174.
(2) المرجع نفسه، ص174.
(3) المرجع نفسه، هامش (1) ص84.





الحدّ ليس إلاّ التّرجمة المنطقيّة للماهيّة، وأنّ البرهان ليس إلاّ التّرجمة المنطقيّة للعليّة الصّوريّة (أو للعلاقة بين الذّات والصّفات الذّاتيّة) وجوديّاً. وبذلك يصبح المنطق مجرّد ترجمة منهجيّة للواقعيّة الوجوديّة. لذلك فهو ليس إلاّ أرغانون الحدّ والبرهان إيجاباً ليطابقا الماهيّة والعليّة، وأرغانون موانعهما عن المطابقة سلباً. ومن ثمّ فهو ليس آلةً تعصم الذّهن من الخطأ، بل آلة تفرض عليه الواقعيّة الجاعلة من الحدّ ماهيّة، ومن البرهان عليّة، ومن المنهج ميتافيزيقيا أو علماً مطلقاً، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم، فيصبح ما حصل من الأخير معياراً لما يجب أن يكون عليه الأوّل»[1].

ونتيجة لفحص موقف ابن تيميّة، يمكن أن نحدس بأهم الفروقات بين البرهان والحجاج، وتصوّرها حتّى في العصر الحديث (عصر التّقنية) فيما يلي:

1 - يرتبط البرهان بالصّورة بشكل يسمح بمعالجته بواسطة الحاسوب، في حين يصعب القيام بذلك فيما يهمّ الحجاج.

2 - تتميّز تعابير اللّغة الصوريّة بالتّواطؤ، في حين تتميّز تعابير الاستدلال الطّبيعيّ بأنّها مشتركة ترتبط بالشّروط الدّلاليّة والتّداوليّة لكلّ حوار.

3 - يرتبط تقويم البرهان بالصّدق والكذب، أمّا قيمة التّعابير الحجاجيّة فتتعلّق بالآخر الّذي وضعت من أجله.

(1) المرجع نفسه، ص174.

4 ـ تتّصف نتائج البرهان باليقين، في حين يخضع الحجاج لتراتبيّة هرميّة تجعل أدلّته تراوح بين الضّعف والقوّة.

5 ـ لا يستهدف البرهان شخصاً معيّناً، ولا يهتمّ بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه. في حين يتطلّب الحجاج طرفين، ويراعي السّياق وشروط الخطاب[1].

وبعد، فإنّ ابن تيميّة قد أبطل آثار الحدّ والقياس بما هما الآلتان الرّئيستان في تحصيل التّصوّر (المعرفة) والتّصديق (العلم) وذلك بفحصهما، فيما نحسب، بوصفهما أفعالاً كلاميّة. وبهذا فقد تلخّص لدينا أنّه «إذا تأمّلت المنطق وجدته كلّه يدور على التّركيب العقليّ وإثبات الكلّيّ الطّبيعيّ في الخارج لينطبق عليه الكلّيّ الذّهنيّ المنقسم إلى الكلّيّات الخمس، الّتي هي الجنس والنّوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ، وهذا باطلٌ عند المتكلّمين. والكلّيّ عندهم [المتكلّمين] إنّما هو اعتبار ذهنيّ ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول بها فتبطُل الكلّيّات الخمس والتّعريف المبنيّ عليها والمقولات العشر، ويبطل العرض الذّاتيّ، فتبطل ببطلانه القضايا الضّروريّة الذّاتيّة المشروطة في البرهان وتبطل المواضع الّتي هي لباب كتاب الجدل. وهي الّتي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطّرفين في القياس، ولا يبقى إلاّ القياس الصّوريّ. ومن التّعريفات المساوي في الصّادقيّة على أفراد المحمول، لا يكون أعمّ منها، فيدخل غيرها، ولا أخصّ فيخرج

(1) حسّان الباهي، اللّغة والمنطق، ص140.





بعضها، وهو الّذي يعبّر عنه النّحاة بالجمع والمنع، والمتكلّمون بالطّرد والعكس، وتنهدم أركان المنطق جملة»[1]، لذلك كان على يقين بأنّ «المنطق اليونانيّ لا يحتاج إليه الذّكيّ، ولا ينتفع به البليد»[2].

وختاماً، لمسنا في ما سبق أنّ ابن تيميّة قد أوجد علاقة تراتبيّة سلّميّة إبطاليّة استطاع أن يبطل بها الدّعوى الأمّ. وعليه، «أصبح الإقرار بمحدوديّة الصّوريّة من البديهيّات؛ لكن المسألة تكمن في تكوين تصوّر بديل للعقليّة العلميّة، يدرك الملابسات المقاميّة، دون أن تغيب عنه حدودها»[3]. إذ لم يعد الكلام، من الآن فصاعداً، إلاّ على البدائل الّتي تفضي إلى إحداث تلك الآثار من

(1) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص477.
ويرى أبو يعرب المرزوقيّ «إنّ هذا النصّ يكاد يكون أدقّ وصف لنقد ابن تيميّة، أو بصورة أدقّ صياغة ابن تيميّة الفلسفيّة لهذا الموقف [...] فنفي واقعيّة الكلّيّ (الكلّيّ الطّبيعيّ) ونفي أساسها الأنطولوجيّ (الذّاتيّ)، وبطلان العلم الفلسفيّ (الكلّيّات الخمس والتّعريف والمقولات العشر والعرض الذّاتيّ والقضايا الضّروريّة والبرهان) والاقتصار على المنطق الصّوريّ تعريفاً وقياساً، كلّ ذلك شروط حقّقها ابن تيميّة للوصول إلى الموقف الاسميّ». انظر:
أبو يعرب المرزوقيّ، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، ص190.
وليس مجافياً للاحتمال أنّ ابن خلدون كان قد استحضر جهود ابن تيميّة في هذه القضايا، ويعزّز ذلك سببان: أوّلهما، طبيعة المقدّمة الّتي كان يستخلص فيها ما توصّل إليه الأقدمون من نتائج مفصليّة، والمنطق أحدها. أمّا السّبب الآخر، فهو أنّ ابن تيميّة ممّن «تأثّر بهم ابن خلدون» انظر:
علي الورديّ، منطق ابن خلدون، ص58.
(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيّين**.
(3) ناصر البزاتي، **الاستدلال والبناء**، ص15.

وجهة نظره. وهو ما حاول فعله، بأن عمد إلى صياغة أفكاره، وعرض الطّرق الّتي تفيد حصول كلّ من التّصوّر والتّصديق، باستثناء تلك الطّرق الّتي حصرها المناطقة، فرفضها ابن تيميّة، وذلك في سبيل إنشاء منوال ابن تيميّة البديل لمنوال المناطقة الأصيل.



# الفصل الخامس

# المنوال البديل

## 5. 1 تأسيس المنوال

ما كان إبطال ابن تيميّة لدعاوى المناطقة إلاّ إبطالاً لطريقي المعرفة والعلم (الحدّ والقياس) المزعومة، ولم يكن ذلك، إلاّ لإبطال أصل المناطقة الكلّيّ (أصل الفساد) الّذي انبنت عليه تلك الطّرق. وقد تجسّد بهذا الصّنيع أبرز معالم المنوال البديل الّذي كان ابن تيميّة يتوخّى تقديمه طبقاً لما يقتضيه الأصل البديل (التّعيين)، إذ «كانت أميز صفاته [المنطق الأصوليّ] أنّه يخلو من مباحث الميتافيزيقيا ـ أو من الصّفة الميتافيزيقيّة، تلك الصّفة الّتي جعلت المنطق الأرسطاليسيّ كأنّه علم الفكر الضّروريّ من حيث هو متطابق مع الموجود [...] وخلوّه [المنطق الأصوليّ] من النّاحية الميتافيزيقيّة جعله منطقاً عمليّاً أو بمعنى أدقّ منطقيّاً [...] يتّفق مع الحاجة الإنسانيّة العمليّة»(1).

(1) علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلامي، ص130. ويستخدم كلمة (Pragmatique) بوصفها المعنى الملائم للمنطق العمليّ.

وقد انتقد ابن تيميّة أصل ذلك المنوال الصّوري، كما انتقد شطراً كبيراً من قضاياه. ولم يكن نقده له، بل رفضه إلاّ تبعاً لاعتباره مجرّد منوالٍ للتّفكير، وإن كان لا يقرّ في نقده بأهليته لذلك، لكنّ من استعمله من المتكلّمين والمناطقة قد أعلوا من قيمته عندما صيّروه بنفسه منوالاً للتّعبير؛ أي المنوال الّذي يصاغ به الخطاب الحجاجيّ. وكان نقد ابن تيميّة انطلاقاً من تصوّره للحجاج «باعتباره نشاطاً منطقيّاً خطابيّاً، إنّه نشاط خطابيّ لأنّ الأمر يتعلّق بتفكير كلاميّ، أي إنّ الوسيلة المستعملة للتّواصل هي اللّغة، وهو نشاط منطقيّ لأنّه يتمثّل في مجموعة من العمليّات الذّهنيّة، ولأنّه ينتمي بالتّالي إلى ما يعرف بالمنطق الطّبيعيّ»[1]، فلم يقف ابن تيميّة عند معالجة ظاهر الخطاب الحجاجيّ، بل تعمّق في فحص ما يتأسّس به ذلك الخطاب كما اجتهد في إصلاحه؛ أي إنّه التفت إلى فحص كيفيّة تكوّن المعرفة الّتي ستؤصّل للخطاب الحجاجيّ، ويبدو أنّ هذا العمق في وَصْل الأسس بالنّتائج أو الباطن بالظّاهر من محامد عمله، بل من سمات تفرّده. ويمكن القول إنّه قد سعى «إلى إثبات أنّ نجاعة الإجراءات المنطقيّة تقتضي مراعاة مختلف خصوصيّات الخطاب الطّبيعيّ»[2].

وبهذا، نرجّح أنّه كان يدرك بأنّ «الصّلاحيّة الصوريّة، بالمعنى

(1) أبو بكر العزّاوي، من المنطق إلى الحجاج، مقابلة أجراها حافظ إسماعيلي علوي (ضمن) **حوار حول الحجاج**، الأحمديّة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1431هـ-2010م، ص ص30-31. وكذلك، انظر، مجلّة **فكر ونقد**، المغرب، السّنة السّابعة، العدد 61، سبتمبر 2004م، ص41.

(2) حسّان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، ص78.





المنطقيّ، ليست ضروريّة، كما أنّها ليست شرطاً كافياً لسلامة الحجاج»[1]. وتأسيساً على أنّه «يقال: أوّل الفكرة آخر العمل وأوّل البغية آخر الدّرك. فالعلّة الغائيّة متقدّمة في التّصوّر والإرادة، وهي متأخّرة في الوجود»[2]، فإنّ الفكرة من فحص نقد ابن تيميّة المنطق الصّوريّ هي الوقوف على ما تضمنه نقده من أفكار بنائيّة لا ذلك أنها شكّلت أوّل بغيته كما هي أوّل بغيتنا، فكانت أوّل البغية بوصفها مسعىً له كان يسعى إلى تحقيقها، وبوصفها مسعىً لنا نسعى إلى بيانه.

ولمعرفة بغية ابن تيميّة، وبيان كيفيّة تحقّقها، نفضّل أن نحتكم

(1) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p133.

ومن أجل ذلك، ظهرت أنواع كثيرة من المنطق، منها منطق الموجّهات، ومنطق الأحكام، ومنطق الزّمان، والمنطق الاحتمالي، ومنطق الحوار... «وهكذا ظلّت الأنساق المنطقيّة تتناسل وفق ما يطرحه الواقع من ظواهر وقضايا جديدة، بحيث صار المنطق تابعاً للواقع، بعدما كان الواقع تابعاً للمنطق في مفهومه الكلاسيكيّ، الأحاديّ المغلق» انظر مثلاً:

الرّاضي رشيد، الحجاجيّات اللّسانيّة عند أنسكومبر وديكرو، ص210.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المجلّد، ص284.

وقد شرح ابن خلدون هذه العبارة بقوله، إنّ الإنسان «إذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل التّرتيب بين الحوادث لا بدّ من التّفطّن بسببه أو علّته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلاّ ثانياً عنها ولا يمكن أن يقع المتقدّم متأخّراً ولا المتأخّر متقدّماً. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلاّ متأخّراً عنه، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشّيء بدأ بالمبدإ الأخير الّذي انتهى إليه الفكر، فكان أوّل عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسبّبات الّتي كانت أوّل فكرته» انظر:

ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق درويش جويدي، ص438.

إلى نوعين من القوانين، **أحدهما**، قانون الابتداء، ويفترض أن يكون **قانوناً مُنشئاً**؛ **والآخر**، قانون الانتهاء، ويفترض أن يكون **قانوناً ناشئاً**. وينبغي أن يتّصف القانون العامل لتحقيق بغية ابن تيميّة بصفتين: صفة تحمل الفعل المتوخّى **(الإبطال)** وصفة تحمل درجة إحكام الفعل **(اليقينيّ)**، وبتقليب قوانين نقد الدّعاوى، نلفي أنّ أوْلَى القوانين ترشيحاً للعمل بما يحمله من هاتين الصّفتين، إذن، هو قانون **الإبطال اليقينيّ**. وذلك من أجل أن يتعدّى نقد ابن تيميّة للمنطق من نتيجة متحقّقة فعلاً بهدم المنوال الأصيل إلى نتيجة ستتحقّق فعلاً ببناء المنوال البديل. وندعو القانون في هذا المقام: **قانون التّأصيل**، بوصفه القانون **الأوّل**:

- قانون الإبطال اليقينيّ: هو، إذا بطُلت الدّعوى الموجبة فإنّها ستبطُل الدّعوى السّالبة من باب أولى.

وباستحضار فعل الإبطال الّذي مارسه ابن تيميّة، نلفي أنّ المشروط قد غدا مُنجزاً، إذ أفضى التّحليل السّابق إلى نتيجة مفادها أنّه:

- ترجّح أنّ ابن تيميّة استطاع أن يبطل الدّعوى الأمّ (دعوى الحدّ الموجبة).

وثبوت هذه النّتيجة يستلزم عدداً من النّتائج الأخرى (المستلزمة)؛ إذ تتحقّق بتضافر أمرين، هما: **الأوّل**، ما تحدّد بأنّ دعوى الحدّ الموجبة هي الدّعوى الأمّ؛ **والآخر**، هو سريان مفعول قانون الإبطال اليقينيّ. لهذا، فإنّه يتأكّد لنا بعض النّتائج المُستلزَمة، وهي ثبوت:





- إبطال قصر إفادة التّصوّر على الحدّ؛ فـ
- إبطال إفادة التّصديق بالقياس؛ فـ
- إبطال قصر إفادة التّصديق على القياس.

ويتبيّن من حضور هذه النّتائج في خطاب ابن تيميّة، أنّه قد أبطل الأساس الّذي قام عليه المنوال الأصيل «وهذا التّناقض أو عدم التّلاؤم بين العلم وما بعده التّأسيسيّ هو المصدر الرّئيس لنقد ابن تيميّة الموجّه إلى نظريّة العلم النّظريّ الفلسفيّة الّتي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الإسميّة، واعتبرتها طبائع للأشياء، في حين أنّها مجرّد موضوعات ذريعيّة لا تتجاوز وظيفتها المعرفيّة وظيفة الأسماء. لذلك كانت أعماله الفلسفيّة تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعيّ لنظريّة العلم النّظريّ الفلسفيّة»[1]. ولا ريب أنّ ابن تيميّة بإنتاجه الفكريّ كان «يقصد إعادة تقويم ما تداخل من معارف أصليّة وأخرى منقولة بطرق في التّداخل غير مشروعة، وما ترتّب على ذلك من فوضى فكريّة واختلاط دلاليّ واضح لم يكترث أصحابه بقواعد المجال التّداوليّ الإسلاميّ العربيّ»[2]. وما دام إبطال ابن تيميّة لدعاوى المناطقة إلاّ في سبيل تحقيق تلك البغية وهي اصطناع منوال بديل، لذلك «ينبغي أن نلاحظ أنّ عمل ابن تيميّة لم يكن هدمياً فحسب، بل كان فيه جانبٌ إنشائيّ»[3].

---

(1) أبو يعرب المرزوقيّ، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، ص ص173-174.

(2) رضوان مرحوم، **استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيمية**، ص133.

(3) علي سامي النّشار، **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام**، ص184.

وهذا دليل على أنّ «الإنتاج الأصوليّ يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابيّ»(1).

وسيكون المنوال بديلاً باعتبارين: بديل في التحصيل وبديل في التّدليل. لذلك، سيتعدّى أثر هذه النّتائج إلى أن تغدو من قواعد إنشاء النّوع الآخر من القوانين، أي القانون الناشئ وندعوه: **قانون التّوصيل**. وله وجهان أو قانونان فرعيّان، ولكنّهما متلازمان، ففيه سيخصّ كلّ آلة (الحدّ والقياس) قانوناً، وهما:

- **قانون التحصيل (تحصيل المعرفة)**: إذا بَطُل إفادة الحدّ للتّصوّر، فإنّه يمكن إفادته بغيره من الطّرق.
- **قانون التّدليل (تحصيل العلم)**: إذا بَطُلَ إفادة القياس للتّصديق، فإنّه يمكن تحصيله بغيره من الطّرق «بل هو الواقع كثيراً»(2).

وإذا كان إبطال دعوى الحدّ الموجبة قد أبطل دعاوى المناطقة حسب قانون الإبطال اليقينيّ، فإنّه يمكن أن نشتقّ من هذين القانونين نتيجة عامّة تضمّهما وتنظّمهما في الوقت عينه «لأنّ العلوم التّصديقيّة غير متناهية، وهي تابعة للتّصوّريّة»(3). ويمكن أن ندعو هذه النّتيجة بثمرة التّشييد، وهي:

(1) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقليّ، ص292.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص149.
(3) أبو حامد الغزاليّ، معيار العلم، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1410هـ- 1990م، ص 273. وقد استشهد به ابن تيميّة، ولكنّه ذكر «التّصوّرات» بدلاً من «التّصوّريّة» انظر: ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص63.





- إنّما تعدّدت طرق التّصوّر تعدّدت طرق التّصديق.

بيد أنّ هذه الثّمرة تخضع في إعمالها لمبدإ عمليّ تداوليّ مرن وظيفيّ، ندعوه مبدأ الحاجة:

- ينبغي أن يتقرّر في الخطاب الحجاجيّ أنّ «كثيراً من الطّرق لا يحتاج إليه أكثر النّاس، وإنّما يحتاج إليه من لم يعرف غيره، أو من أعرض عن غيره»(1).

لذلك، ألفينا ابن تيميّة يعمل بنقده عملاً مزدوجاً: **أوّلهما**، عمل الإبطال الظّاهر، **وآخرهما**، عمل الإثبات الضّامر (المستلزم). وإن كان في نقده قد أبطل المنطق الصّوريّ بالتّسديد إلى الدّعوى الموجبة، فإنّ إثبات منطقه سيكون بالتّشييد من الدّعوى السّالبة. فإبطال الدّعاوى السّالبة يلزم عنه طرح البديل المكفول بنتيجة التّشييد. وهذا الطّموح مازال حاضراً حتّى في العصر الحديث «ففلاسفة العصر الحديث إنّما انتقدوا المنطق الأرسطيّ في سبيل الدّعوة إلى منطق جديد هو منطق العلوم التّجريبيّة والدّراسات الواقعيّة، أمّا الّذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدّفاع عن العقيدة الدّينيّة والاحتفاظ بسلامتها في النّفوس»(2).

لهذا، فإنّ وصل تعدّد طرق التّحصيل (المعرفة) بتعدّد طرق التّدليل (العلم) ارتفع حتّى غدا بمرتبة الوصل العِلّيّ. ويبدو

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص299.
(2) علي الورديّ، منطق ابن خلدون، ص57.

واضحاً أنّ العمل بموجب هذه القوانين مجتمعة وبنتيجتها الكلّيّة
سوف يفضي إلى تعدّد الطّرق، وضمان انضباطها، وتمتّع الإنسان
بقدراتها، والتّعبير طبقاً لإمكاناته وظروفه التّواصليّة، ليغدو جوهر
الأمر، بل حلّ مشكل الاختلاف الجوهريّ كامناً في صياغة دعوى
عامّة، لتصبح قانوناً يفيد في تحصيل العلم أيّاً كان مستواه. لا
ينبغي التوجّه إلى «النّظر في المعاني المعقولة لا في الألفاظ
السّمعيّة»(1). وأن تكون تلك الدّعوى دعوىً بديلة لتلك الدّعاوى
الّتي ردّدها المناطقة، فما دعوى ابن تيميّة الرّئيسة؟

## 2.5 دعوى التأسيس (اللّزوم)

أبدع ابن تيميّة فكرة مقنّنة توحّد هذا التعدّد، وقد نصّ عليها ودعاها بفكرة **اللّزوم**، بل جعلها هي دعواه الرّئيسة فكان «سبّاقاً إلى ما استقرّ عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق؛ إذ عرّفوه بأنّه «علم اللّزوم»(2). ليبطل بمقتضاها دعاوى المناطقة الأربع، ولتكون بديلة لها في الوقت عينه. وبالنّظر الدّقيق في خطاب ابن تيميّة ضدّ المنطق الصّوريّ تتجلّى الأهميّة في «ردوده على أصول وقواعد ذلك المنطق في التّجديد والتّدليل»(3)، فكان أن كشف منطقاً يتّفق مع المجال التداولي الإسلاميّ يتّسق ومتطلّبات التّخاطب الطبيعيّة، بل أوجده. وكانت ثمرة الاجتهاد وحبّ التّجديد مكفولة «بصيانة استقلاليّته الفكريّة، حيث اجتهد في أن

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص267.
(2) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص351.
(3) حمّو النّقاريّ، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ، ص02.





[illegible] له مذهباً شموليّاً خاصّاً به، على أسس نقديّة صارمة، تميّز به على غيره»(1). وما فكرة اللّزوم إلاّ شاهد على هذا المذهب؛ وذلك بتجريدها وعموميّتها بوصفها معقداً للاستدلال صالحاً لكلّ الخطابات، بعيداً عن التّعقيد والتّحجير.

### 1.2.5 مبدأ صياغة الدّعوى

يبدو واضحاً أنّ دعوى ابن تيميّة قد غدت هي جوهر المنوال البديل، وقد خالف ابن تيميّة المناطقة في صياغتها، بل عاكسهم في مساره التّأسيسيّ، وهذا أمر طبيعيّ. فقد بناها على أصل السّداد (التّعيين)، بما هو مشدودٌ إلى أصله، بعكس مسار دعاوى المناطقة الّتي بنوها على أصل الفساد (الكلّيّ). وبما أنّ المنوال هو منوال منطقيّ في مستوى التّفكير، والمنطق هنا ينحصر في العلم؛ أي بما وراء الذّهن، فإنّه يمكن القول إنّ دعوى اللّزوم هي دعوىً تختصّ بالحقيقة العلميّة، وإن كان محلّ تلك الحقيقة ذهنيّ إلاّ أنّ أصلها عينيّ. ومن ذلك أنّه ينبغي تعيّن طرفيها فهو معقد الاستدلال، وهذا ما يستحيل معه الاستدلال من كلّيّ إلى جزئيّ. ولفكرة اللّزوم بوصفها جوهر المنوال البديل علاقة بمبدأ التّقييد عند ابن تيميّة، لأنّ مبدأ التّقييد مؤسّس على اعتبار المعيّنات قيوداً للكلام بما تقرّر بإعمال أصل التّعيين عنده. فلنرَ ما دعوى ابن تيميّة، وكيف صاغها، وما الأبعاد الّتي توضّحها، كي تستقيم بوصفها دعوى بديلة، بل بيّنة، لا دعوى غامضة؟

(1) أنور خالد الزّعبيّ، واقعيّة ابن تيميّة، ص68.

### 2.2.5 استخلاص الدّعوى

شكّلت ثمرة نقد ابن تيميّة للمنوال الأصيل الدّعوى البارزة العامّة الّتي صرّح بها، وهي:

1 – «أنّ الحقيقة المُعتَبرة في كلّ برهان ودليل في العالم هي "اللّزوم"»[1].

ويترتّب على هذه الفكرة (فكرة اللّزوم) نتيجة مهمّة، ولكنّها، أيضاً، دعوى:

2 – أنّ الدّليل أعمّ من القياس[2].

وبما أنّ اللّزوم هو «الحقيقة المُعتَبَرَة» في كلّ دليل، فإنّ فكرة اللّزوم تتّضح في الخطاب الحجاجيّ في عدّة مفاهيم دليليّة. يمكن إيجازها في: حدّ الدّليل، وخاصّته، وعلامته.

**حدّ الدّليل**: بما أنّ اللّزوم هو حقيقة الدّليل، فإنّ ابن تيميّة قد عرّف حدّ الدّليل بقوله: «وهذا حدّ **الدّليل**؛ وهو: أن يكون مستلزماً للمدلول عليه؛ فإذا وُجِد الدّليل، وُجِد المدلول عليه، وإذا عدِم المدلول عليه، عُدِم الدّليل»[3]، بل «**ويختصّ** به. فإذا كان

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص296.
وتجريد عمليّات الاستدلال في فكرة اللّزوم تذكّرنا بما فعله (Sperber and Wilson) عندما اختزلا مبدأ التّعاون عند (Grice) وقواعده إلى نظريّة الملاءمة (Relevance).

(2) المرجع نفسه، ص390.

(3) ابن تيميّة، كتاب النبوّات، ص825.





مشتركاً بينه وبين غيره، لم يبقَ دليلاً»[1]. ويتبيّن في هذا التّعريف أمران: **الأوّل**، أنّه يمنع وقوع الشّركة في أيّ من طرفيه، أي لا يتّصف بالكلّيّة، وهذا يجسّد أصله ومبادئه التّداوليّة. أمّا **الآخر**، لأنّه مبنيّ وفق إعمال قانون الطّرد والعكس بين الدّليل والمدلول عليه، فوجود أحدهما هو وجودٌ للآخر، وعدمه يعني عدم للآخر. وذلك مثل الاستدلال بطلوع الشّمس على النّهار، وبالنّهار على طلوع الشّمس؛ فالشّمس هي الدّليل والنّهار هو المدلول، ولكنّهما متلازمان، فلا يمكن أن تطلع الشّمس دون اقتران النّهار بها، ولا يمكن أن يوجد النّهار دون طلوع الشّمس. لذلك فهذا استدلال «بطلوع معيّن على نهار معيّن، استدلالاً بجزئيّ على جزئيّ»[2].

خاصّة الدّليل: خاصّة الدّليل هي نتيجة لحدّ الدّليل، بل تأكيد عليه بالانتقال من علاقة اللّزوم إلى نتيجتها وهي إدراك الدّلالة، فتكون «خاصّة الدّليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكلّ ما استلزم شيئاً كان دليلاً عليه، ولا يكون دليلاً إلاّ إذا كان مستلزماً له. ثمّ دلالة الدّليل تعلم، كما يُعلم لزوم اللاّزم للملزوم. وهذا لا بدّ أن يعلم بالضّرورة، أو بدليل ينتهي إلى الضّرورة»[3]، فالضّرورة هي مآل العلم، وليس النّظر. وبهذا فاللّزوم قانون مختصرٌ في هذه الكلمة، إلاّ أنّه «مع اختصاره فإنّه يشمل جميع أنواع الأدلّة، سواء سُمّيت «براهين» أو «أقيسة» أو غير ذلك»[4]. ويفسّر ابن تيميّة كيف

(1) ابن تيميّة، كتاب النبوّات، ص230.

(2) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص206.

(3) ابن تيميّة، كتاب النبوّات، ص773.

(4) ابن تيميّة، الفتاوى، ص339.

يشمل اللّزوم هذه الأنماط؛ إذ يؤكّد أنّ «كلّ ما يستدلّ به على غيره فإنّه مستلزم له؛ فيلزم من تحقّق الملزوم، الّذي هو الدّليل، تحقّق اللاّزم، الّذي هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللاّزم، الّذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الّذي هو الدّليل»(1)؛ أي أن يكون كلّ منهما حقّاً «وإن تنوّعت صور الأدلّة ومقدّماتها وترتيبها»(2) فالأخذ بمبدإ اللّزوم ينعكس على صورة الدّليل، فلا يتقيّد المستدلّ بصورة دون أخرى.

**علامة الدّليل**: ما يؤكّد علاقة اللّزوم هو «إنّ الدّليل الدّالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحد به، بل ما كان النّظر الصّحيح فيه موصلاً إلى علم، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحد؛ فالآيات أدلّة وبراهين تدلّ سواء استدلّ بها النّبيّ صلى الله عليه وسلم، أو لم يستدلّ. وما لا يدلّ إذا لم يستدلّ به لا يدلّ إذا استدلّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليلٍ دليلاً إذا استدلّ به مدّعٍ لدلالته»(3)، فالاستدلال عمليّة مستقلّة تجري دون التّأثير في علاقة المتلازمين من حيث وجودها، فالتّلازم مستغنٍ عن وضع الواضع لإنشاء علاقة الدّلالة بين طرفيه (الدّالّ والمدلول عليه) وعمدة الأمر أنّ «من عرف أنّ هذا لازم لهذا استدلّ بالملزوم على اللاّزم، وإن لم يذكر لفظ «اللّزوم» ولا تصوّر معنى هذا اللّفظ. بل من عرف أنّ كذا لا بدّ له من كذا، أو أنّه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم «اللّزوم»»(4).

(1) المرجع نفسه، ص339.
(2) المرجع نفسه، ص340.
(3) المرجع نفسه، ص500.
(4) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص296.





**اشتقاق الدّعوى**: بناء على علاقة الدّعاوى السّلّميّة الحجاجيّة الّتي قرّرناها سابقاً، نستطيع القول إنّ تقويض الدّعاوى الموجبة استلزم تقويض دعاوى المناطقة السّالبة، وهذا يكفي للقول ببطلانها. وقد انحصرت الدّعاوى السّالبة في عدم حصول التّصوّر إلاّ بالحدّ، وعدم حصول التّصديق إلاّ بالقياس. وإبطال الدّعاوى الموجبة قد أبطل حصول كلّ منهما بالآلة الّتي خصّه بها المناطقة. وبناء على أمور منها: **أوّلها**، إبطال ابن تيميّة لدعاوى المناطقة السّالبة استلزاماً (بإبطال الدّعاوى الموجبة) وإبطاله السّالبة نصّاً، **وآخراها**، النّصّ على دعاواه المناقضة لها والمترتّبة عليها، فإنّه لم يبق إلاّ حصول التّصوّر بطرق ليس من بينها الحدّ، وكذلك لم يبق إلاّ حصول التّصديق بطرق ليس من بينها القياس.

يتأسّس اللّزوم في أصله على تحصيل التّصوّرات، فهو عمليّة لعقد الصّلة بين المعارف المستحصلة بتنظيم علاقاتها الاستدلاليّة بعضها ببعضها الآخر، فلم تعد العلاقة الاستدلاليّة هي تلك العلاقة المتحصّلة من مجرّد الأقوال، وقد أحدث هذا تطوّراً في علاقة البرهان والحجاج «بحيث يمكن القول بأنّ اللّزوم البرهانيّ عنده هو حالة خاصّة من اللّزوم الحجاجيّ تتميّز بكون اللّزوم فيها يتّصف بالوجوب»(1). وبالرّغم من أنّ الحدّ لا يفيد التّصوّر كما يدّعي المناطقة، إلاّ أنّه لا يخلو من فائدة بديلة لها علاقة بدعوى اللّزوم عند ابن تيميّة. وقد صاغ فائدته في دعوى مقابلة، هي: «أنّ الحدّ فائدته التّمييز بين المحدود وغيره»(2).

(1) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص351.
(2) المرجع نفسه، ص56.

ولا يمكن أن تفسّر فكرة اللّزوم إلاّ ببنائها على أسسه التداوليّة العمليّة؛ ويبدو كافياً هنا أن نشير إلى دور مبدإ التّقييد فيها بوصف اللّزوم فكرة مقرّها ذهن إنسان معيّن في بيئة معيّنة. فالإنسان لم يعد، عنده، مالكاً للحقيقة؛ إذ لا يملك إلاّ ما حصّله من علم وما بلغه منه فحسب من مصادره المتعدّدة. فهناك اختلاف في مصادر المعرفة، وفي محصّلها، وفي قدره منها، وفي القدرة على توظيفها وغير ذلك، ممّا يستحيل معه اللّزوم إلى حقيقة علميّة والاستدلال إلى استدلال علميّ وليس استدلالاً واقعيّاً.

**شهادة الدّعوى:** يتمّ النّظر في دعوى ابن تيميّة مقابل تلك الدّعاوى المنطقيّة بأنّه مفكّر مجتهد؛ إذ يُعدّ الاجتهاد سمةً على أنّه يحبّذ التّجديد، وهو ما لم يجده عند بعض المتأخّرين «إذ إنّ تفضيل القدماء على المحدثين كان مبدأً مقرّراً عنده، سواء في مجال الفقه أو في العقائد أو في علوم اللّغة»[1]، فهو مغاير لأولئك الّذين غيّروا الاتّباع، بل التّقليد على أعمالهم وكذلك على نظرهم، وهو ما حذر منه. لذلك فقد كان حضور التّقليد وغيابه ميزاناً يزن به موقفه من العالم؛ إذ «لم يستحوذ أيّ مؤلّف على إعجابه إلاّ بمقدار ما يكون مجتهداً مستقلاًّ»[2]، «فالتّجديد ارتقاء وتقدّم بالأمّة لتسلك طريقها مرّة أخرى، كلّما بعدت عن الصّحيح الأصيل»[3]. وقد كان ميله إلى الاجتهاد والتّجديد نابعاً من «عدم التّعصّب في

(1) هنري لاووست، نزعة الإسلام في منهج ابن تيمية (الكتاب الأوّل)، ص114.
(2) المرجع نفسه، ص.ن.
(3) محمّد لربجة، الأصول المنهجية للعقيدة السّلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية، ص26.





تفكيره، والجمود عليه، كغيره من الشّيوخ وتلامذتهم، بل كان حرّ التفكير»[1]، وهذه سمات لا يمكن أن يحصل التّجديد إلاّ بوجودها؛ فقد كان تفسيره لكثير من الظّواهر يقوم على تجاوز المعطيات المنطقيّة، وتجنّب التّفسيرات الفلسفيّة، ونبذ الأبعاد الميتافيزيقيّة بالعودة إلى المعطيات الفطريّة، والعوامل البدهيّة الكامنة في الذّات البشريّة، فلم يجد حاجة إلى البعد عنها، أو التحايل عليها.

## 5.3 اعتبارات تأسيس المنوال

لا يمكن أن يتأسّس المنوال البديل إلاّ بمراعاة الاعتبارات التداوليّة الّتي كان يستصحبها ابن تيميّة، فهي الّتي تشكّل بؤرة التداولي التّوصيل (التّحصيل والتّدليل). لذلك، أسّس ابن تيميّة منواله البديل بناء على عدد من هذه الاعتبارات الّتي أولاها عنايته في إبطاله وفي إثباته، فكانت الإطار الّذي تجسّد به أصل التّعيين. ولتلك الاعتبارات خطوات وعلاقات، تتّضح في المحاور التّالية.

### 5.3.1 مبدأ اشتقاق الاعتبار (الطبيعيّة)

ترجّح عند ابن تيميّة اعتبار الخطاب الحجاجيّ كما يجري في الطبيعة نظراً وممارسة، تحصيلاً وتدليلاً. ويعني جريانه في الطّبيعة ربطه بالمجال التّداوليّ الّذي يجري فيه، ربطاً عينيّاً، أي ربطاً متميّزاً ومحدّداً ومقصوداً؛ وهذا ناتج عن أنّ «الحجاج نوعٌ من

(1) المرجع نفسه، ص108.

النّشاط الكلاميّ»[1]. إذ «يجري جلّ الحجاج في تفاعل طبيعي متعدّدة أطرافه؛ لأنّه شيءٌ يمارسه النّاس تفاعليّاً، وهذا يكفي للقول بأنّ بعض خصائص التّفاعل هي عينها بعض خصائص الحجاج»[2]. واعتبار الخطاب الحجاجيّ فعلاً طبيعيّاً سمته المرونة، ويزيده انفتاحاً، ليستحيل منطق ابن تيميّة منطقاً طبيعيّاً تداوليّاً؛ فالصّفة الطبيعيّة تعني تنظيره وممارسته لكلّ ما يستدعيه سياق التّخاطب والحجاج الإنسانيّ بعامّة، في حين تكمن صفة التّداوليّة في دعوته إلى مراعاة متطلّبات السّياق المخصوصة من أبعاد، وهي في حالنا هذا الأبعاد الإسلاميّة والعربيّة. عندها تصبح العلاقة بين هذين الوصفين لمنطقه علاقة عموم بخصوص؛ إذ يندرج الوصف التّداوليّ في الوصفَ الطّبيعيّ، ولا عكس. «أمّا حجاجيّة الاستدلال فترجع إلى تأسّسه على قوانين منطقيّة طبيعيّة، أي على صور استدلاليّة أوسع وأغنى من الصّور المنطقيّة البرهانيّة»[3].

ويمكن أن نعتبر المنوال البديل هو مركز الثّقل في عمل ابن تيميّة، ممّا اقتضى «أن يكون لحماية مركز ثقل الذّات القائد نفسه»[4] من العناية. وهو ما انبرى له ابن تيميّة من عرضٍ لمنواله

(1) Olga Kunst Gnamus, *Argumentation and Persuasion*, p103.

(2) Arnold Gunther, *A set of concepts for the study of dialogic Argumentation*, p176.

(3) حموّ النّقاريّ، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزالي وتقيّ الدّين بن تيمية، ص ص158-159.

(4) Phillip K. Giles, *Center of Gravity*, p19.





والدّفاع عنه حتّى يثبته. والمنطق البديل مؤلّف من مستويات مختلفة، ومن طبقات متراتبة، لذلك يلزم عنها أنّه «توجد مراكز الثّقل في جميع المستويات [...] ولكنّ المضلّل أنْ يُظنّ أنّ وجود مركز ثقل واحد في أيّ مستوى يعني أنّ هذا المستوى مكوّن مستقلّ، ولكن ينبغي بدلاً من هذا، اعتبار المستويات مكوّنات متّصلة من أدناها إلى أعلاها»[1]. وهذا عين ما تحمله فكرة اللّزوم التي غذت الفكرة الّتي يقوم عليها منطق ابن تيميّة ومنواله البديل، رغم التّعدد الظّاهر والتّباين المزعوم.

ينبني على اعتبارات التّأسيس قواعد عديدة يمكن أن تتنامى في الطّبقات، طبقاً لعلاقتها ببناء الخطاب الحجاجيّ. فإذا كانت محاولات تحديد عمدة الخلاف وتحرير النّزاع قد بدأت هرميّاً بتجريد الخطاب من أعلى طبقة لقضايا الاختلاف المتكاثرة فيه بالنّزول إلى أدنى الطّبقات (أصل الفساد)، فإنّ عمليّة الإصلاح قد سلكت مسلكاً معاكساً؛ إذ بدأت لتجسيد الخطاب من أدنى طبقة (أصل السّداد) للصّعود إلى أعلى الطّبقات، أي إلى الخطاب الحجاجيّ نفسه. وإذا كانت تلك الآفات المعرفيّة والآفات الاستدلاليّة ممّا يناقض مقتضيات الخطاب الحجاجيّ، فإنّ نقد ابن تيميّة لأصول تلك الآفات وقواعدها يفضي به إلى إصلاح الخلل، وتبنّي عدد من الأصول البديلة والقواعد المتمّمة الّتي تستجيب لمقتضيات الخطاب الحجاجيّ. فالتّعيين لا يجرّد القواعد من

(1) Joe Strange and Richard Iron, *Understanding Center of Gravity and critical vulnerabilities*, p56.

عموميّتها وفاعليّتها، بل على العكس، يحفظ لها إمكانيّة العمل بها والإنتاج طبقاً لها، وذلك بإمكانيّة ربطها بالمجال التّداولي المناسب. وهذا يؤكّد النّقطة الّتي يدافع عنها (L. Apostel) وإن لم تكن، حينها، مشهورة، ولكنّها جوهريّة، من وجهة نظره. وهي أنّه «يفترض أن تشتقّ القواعد المنظّمة للنّشاط من طبيعة النّشاط نفسه. وهذا يستلزم أنّه يفترض أن تشتقّ نظريّة الخطاب المعياريّة من نظريّة الحجاج الوصفيّة»[1].

كذلك ينبني على ذلك الاعتداد بأحد المبادئ العمليّة العامّة الّتي يمكن أن تؤسّس لنظريّة الخطاب الحجاجيّ، وهو أنّ «النّظر لموضوع معقّد يعني الانطلاق منه ليتمّ اشتقاق منهجيّة ملائمة له»[2]. وبإعمال هذا المبدإ الاشتقاقيّ في فحص العلاقة بين المنطق بوصفه منوالاً والخطاب الحجاجيّ بوصفه مثالاً، يمكن القول بأنّه يجب النّظر إلى المنطق من حيث هو منطق منغمس في الخطاب الحجاجيّ «فالحقيقة أنّ أيّ منطق يعتمد في أساسه، وليس في صورته فحسب، على نظريّة الحجاج، يستوجب، تبعاً لطبيعته، أن يعتمد على محتواه وسياقه»[3]. من هنا نجدّ المميز لابن تيمية عندما حدسنا بأنّه فحص مقولات المناطقة فحصاً تداوليّاً بوصفها أفعالاً كلاميّة، ولا يمكن أن يتمّ ذلك الحدس دون استحضار الأبعاد الّتي تشترك فيها. وقد تفطّن إلى حضورها وإلى

(1) Apostel, L. Towards *A General Theory of Argumentation*, p96.

(2) Edda Weigand, *Dialogue, the mixed Game*, John Benjamins Publishing Company, Amesterdam, The Netherlands, 2010, p27.

(3) Apostel, L. Towards *A General Theory of Argumentation*, p117.





ودورها بوصفها دعامات لإبطال دعاواهم، وإثبات دعاواه، وهكذا، يجب أن تشتقّ نظريّة القوانين المنطقيّة المؤسّسة على نظريّة الحجاج من الواقع. وهذا يستلزم أن تشتقّ القوانين إمّا من الواقع، وإمّا، على العكس، أن تُشتقّ من تصوّر مسبق للنّقاشات والحجج»[1].

### 8.3.2 ثمرة الاعتبار

ينتج عن الاعتداد بالطبيعيّة بوصفها أصل الرّؤية ثمرة منهجيّة، وهي أنّ المقاربة الملائمة للخطاب الحجاجيّ هي المقاربة التّداوليّة «وهي تكوّن حقلاً شاسعاً نجده بكامل تنوّعه في تطبيقه على الحجاج»[2]، بل يغدو «من المفترض أن تُعدّ دراسة الحجاج فرعاً عامّاً من التداوليّات اللّسانيّة الّتي تندمج فيها أوجه الخطاب الحجاجيّ الوصفيّة والمعياريّة»[3] وهو ما يشدّد عليه رالف جونسون (Ralph H. Johnson) مثلاً، عندما يرى أمرين حول المنطق الصوريّ-الاستنتاجيّ، هما: «الأوّل: ينبغي أن يتّخذ المنطق الصوريّ-الاستنتاجيّ الحجاج باللّغة الطبيعيّة بؤرة له، والآخر: ينبغي أن يكون ذلك المنطق طبيعيّاً، في كلا الأمرين: في

(1) Ibid, p97.

(2) كريستيان بلانتان، **الحجاج**، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس، 2008م، ص24.

(3) Eemeren Van and Rob Grootendorst, *The Pragma-dialectical Approach to Fallacies* (in) H. V. Hansen and R. Pinto (Edit) Fallacies, Classical and Contemporary Readings, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1995, p131.

مقاربته، إذ ينبغي أن يستعمل اللّغة الطبيعيّة بدلاً من اللّغة الاصطناعيّة قدر الإمكان؛ وفي غرضه: إذ ينبغي أن يساعد على توسيع قدرته على الاستدلال بصورة أفضل، فهذا ما يتوقّعه النّاس طبيعيّاً»[1].

فحص ابن تيميّة الخطاب الحجاجيّ بإعمال أصل التّعيين، فكان فحصه فحصاً تداوليّاً. والفحص التّداوليّ ينطوي بطبيعته على فحص جميع الأبعاد الّتي تشترك في إنتاج الخطاب الحجاجيّ، فكانت المقاربة المؤتلفة هي المقاربة التامّة والمتكاملة الّتي تكفل إيجاد المنوال البديل. ويغدو من المتحتّم علينا التعرّف إلى ذلك المنوال بناءً على «أنّ النّظريّة الأصوليّة في الاستدلال، وهي النّظريّة الّتي أسّست ردّ ابن تيميّة على توظيف النّظريّة القياسيّة اليونانيّة في تقنين الفقه، نظريّة لا صوريّة وحجاجيّة، لأنّها تُدخِل في الاعتبار، إلى جانب صورة الخطاب القياسيّ، مادّته ومُتلقّيه ومنشأه»[2]. وهذا يؤكّد على اعتداد ابن تيميّة بالممارسة الحجاجيّة، ولكنّها الممارسة وفق شروطها التّداوليّة، وهذا يؤكّد أنّ «الجانب الإنشائيّ لنقد ابن تيميّة وكثير من عناصر الجانب الهدميّ فيكاد يكون فكراً إسلاميّاً خالصاً»[3].

(1) Ralph H. Johnson, *Logic Naturalized. Recovering A Tradition*, p46.

(2) حمو النقاري، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مرجع سابق، ص226.

(3) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ، مرجع سابق، ص ص184-185.





من البديهيّ أنّه لا يمكن أن يوجد خطابٌ (منظوم بالنّظام الطّبيعيّ)؛ ومن ذلك الخطاب الحجاجيّ، إلاّ ملفوظاً في سياق، بما يلزم عنه اعتبار أبعاده لما استقرّ في الأعيان ووقر في الأذهان؛ «فالخطاب الحجاجيّ يجري، دائماً، في سياق تاريخيّ معيّن، ويمكن أن يؤثّر هذا السّياق في نظام الحجاج على مستوى بنيته العامّة وبناه الصّغرى. وعند دراسة الحجاج بوصفه ممارسة، يجب أن تؤخذ في الحسبان تلك العوامل السّياقيّة ذات التّأثير في السّمات الخاصّة للخطاب الحجاجيّ كما ينبغي»[1]. وهذا يعزّز القول «إنّ اعتماد الحجاج على مقوّمات تداوليّة على الخصوص تبرز تميّزه الواضح عن البرهان»[2].

وغياب الممارسة الواعية بتلك الأبعاد الّتي صيّرها ابن تيميّة شروطاً، ودعا إلى مراعاتها هي الّتي جعلتنا نقف «أمام إنتاج فكريّ مدرسيّ هو أشبه بحصيلة متواصلة لمحاولات البحث عن الشّرعيّة التّداوليّة المفقودة»[3]. فقد جاء بمحاولة التّوفيق بدلاً من محاولات التّفريق. وكان غياب مثل تلك الممارسة من الهنات الّتي أصابت العمل في نظريّة الحِجاج، وذلك عندما «لم يتنبّه التّداوليّون لفحص إسهام العوامل السّياقيّة في عمليّة الحجاج جدّيّاً إلاّ في الآونة الأخيرة»[4]. وكذلك منظّرو الحجاج لم يعملوا المنهج التّداوليّ إلاّ

(1) Frans H. Eemeren and Peter Houtlosser, *introduction (in) Argumentation in practice*, p2.

(2) حسّان الباهي، اللّغة والمنطق، مرجع سابق، ص139.

(3) رضوان مرحوم، استشكال الصلة بين العقل والنّقل عند ابن تيميّة، مرجع سابق، ص68.

(4) Louise Cummings, *Pragmatics; A Multidisciplinary perspective*, p4.

متأخّراً. ويمكن أن يثمر هذا التّلاقح بين الأدوات المنهجيّة بوصفها أدوات كاشفة، والحقل بوصفه ميداناً للفحص والاكتشاف؛ فيبرز لنا أوجهاً جديدة تكفل الكشف عن أبعاد مبثوثة في الخطاب الحجاجيّ.

### 3.3.5 أطر اشتقاق الاعتبار

نميل إلى القول إن ابن تيميّة كان ينظر إلى الحجاج طبقاً لمقتضيات إطارين اثنين، هما: الإطار التّواصليّ، والإطار الحجاجيّ.

### 1.3.3.5 الإطار التّواصليّ

يحدث التّواصل بين طرفين، ولكنّ أقوال المناطقة بانقطاعها عن المجال التّداوليّ، لا ترتقي إلى القيام بهذه الوظيفة؛ إذ ليست مؤسّسة على اعتبار الأبعاد التّواصليّة، بل تأسّست على إهمالها وإغفالها. وقد توخّى ابن تيميّة أن يضع معياريّة مرنة لمنطقه، فهو«يفترض الفعل التّواصليّ دائماً إمكانيّة الحجاج والمناقشة النّقديّة والحقّ في الرّفض والموافقة، ومن دون هذه القاعدة لا يمكن للفعل التّواصليّ أن يقوم أو يتأسّس أصلاً. لذا، فإنّ وجود تداوليّة عامّة للّغة، تشكّل نوعاً من المنطق الّذي يضمن الشّروط المعياريّة وإمكانيّات نجاح الفعل التّواصليّ»[1]. وهناك وجهان، نفترض أنّ ابن تيميّة قد أدرك أهميّتهما في ما يتعلّق بهذا الاعتبار، وهما: الاعتبار الوجوديّ، والاعتبار التّعامليّ.

(1) الزّواوي بغوره، **الفلسفة واللّغة**، مرجع سابق، ص211.





**الوجه الوجوديّ:** ينصبّ هذا الوجه على اعتبار طرفي الخطاب الحجاجيّ اعتباراً وجوديّاً بوصف طرف الخطاب إنساناً معتبراً، تماماً كما «يفرض علينا تعريف الحجّة بوصفها تفاعلاً أن نعتبر المحاججين أطرافاً تواصليّة»[1]. وهذا الاعتبار يفضي إلى اعتبار الآخر المترتّب عليه، وهو الاعتبار التّعامليّ.

**الوجه التّعامليّ:** يتبلور هذا الاعتبار في لغة الخطاب الحجاجيّ من حيث اختيار إستراتيجيّاته، وكذلك ألفاظه سواء تلك الّتي تحيل إلى ذات المخاطِب أم الّتي تحيل إلى المخاطَب «فإنّ الردّ بمجرّد الشّتم والتّهويل لا يعجز عنه أحد»[2].

### 1.1.3.3.5 أبعاد الإطار التّواصليّ

أصبحت «تُعرَف مجموعة الظروف التي تحفّ بحدوث فعل التلفظ بموقف الكلام [...] هي ما يعرَف في بعض الأحيان، بالسياق (Context)»[3]. فلا خطاب دون سياق يحدث به وفيه، بما في ذلك الخطاب الحجاجيّ، مما يلزم عنه اعتبار أبعاده؛ إذ يجري «الخطاب الحجاجيّ، دائماً، في سياق تاريخيّ معيّن، ويمكن أن يؤثّر هذا السّياق في نظام الحجاج على مستوى بنيته العامّة وبناه الصّغرى. وعند دراسة الحجاج بوصفه ممارسة، يجب

(1) Charles Arthur Willard, *A Theory of Argumentation*, the University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama, USA, 1989, p93.

(2) ابن تيميّة، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص125.

(3) Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, *Encyclopedic dictionary of the sciences of language*, p333.

أن تؤخذ في الحسبان تلك العوامل التّواصليّة ذات التّأثير في السّمات الخاصّة للخطاب الحجاجيّ كما ينبغي»[1]. وذلك لما لسياق التّواصل من إسهام في عرض الدّعوى، واختيار الحجج، ونظمها، وترتيبها، وذلك باعتبار أطرافه والظّروف الّتي تحيط به لحظة التلفّظ. كما يسهم في تحديد قصد المخاطِب، فيجعل من معناه مرتكزاً حجاجيّاً سواء المعنى الحرفيّ أم المعنى المستلزَم، كما يسهم السّياق في إدراك مفهوم الخطاب بعدم الانكفاء على معنى اللّغة وحده، إذ لا يستغني بيانه عنه، فالسّياق متمّم له، ومعين على كشف المعاني، وتوجيه التّراكيب. ولو «درسنا شكل النصّ الحجاجيّ، ولم نهتمّ بممثّلي الحجاج وتأثيرهم في مسار الخطاب، لما نظرنا إلاّ في جانب ضئيل ممّا يتعلّق بعمليّة الحجاج وتركنا جوانب هامّة أخرى لا يمكن أن يتمّ فهم الحجاج ودراسته وتحليله إلاّ بها»[2]. ولا يقف دور السّياق في الخطاب الحجاجيّ عند ذلك، بل يغدو حجّة بذاته؛ إذ قد يحتكم إليه أيٌّ من طرفي الحجاج لترجيح دعواه، أو الاعتراض على دعوى غيره.

ويتألّف سياق التّواصل من أبعاد كثيرة، لكن يمكن إعادتها إلى: طرفي الخطاب الحجاجيّ، والخصائص الثّقافيّة. فلا خطاب إلاّ بين ذاتين، أو طرفين. وفيه تتجلّى سمة «التّفاعل» بين الذّوات، فكلّ ذات تؤثّر في الذّات الأخرى، وبالتّالي في إنتاج الخطاب

(1) Frans H. Eemeren and Peter Houtlosser, *introduction (in.) Argumentation in practice*, p2.

(2) كورنيليا صكوحي، الحجاج في المقام المدرسيّ، كليّة الآداب، منوبة، 2003م، ص28.





الحجاجيّ وفي تأويله. ولا يمكن النّظر إلى أيّ منهما (الطّرفين) بوصفه ذاتاً مستقلّة عن خصائصها، بل ينطوي فيها جميع الأبعاد من سمات معرفيّة، وخلفيّات ثقافيّة، وتصوّرات مستقبليّة مبنيّة على افتراضات مسبقة وناتجة عن وعي بالمحيط السّياقيّ الّذي يدور فيه الحجاج؛ فهي ذات عارفة وواعية. وكذلك الأمر لطرف الخطاب الآخر، ممّا يبوّئهما مركز الخطاب الحجاجيّ. وعليه، فيمكن أن يكون الحجاج تعاونيّاً أو تنافريّاً. فالتّعاون والتّنافس من خصائص التّفاعل، الّتي هي من خصائص الحجاج أيضاً. ونفرّق، طبقاً لهذا، بين الحجاج التّعاونيّ والحجاج التّنافريّ، ففي التّفاعلات التّعاونيّة يحاول الأطراف بلوغ هدف مشترك، في حين يحاولون، في التّفاعلات التّنافريّة، أن يحقّقوا أهدافاً مختلفة أو متضادّة مع قصد الغلبة[1]. وللسّياق مكوّنات، هي:

المخاطِب: يُعدّ مصدر الخطاب الحجاجيّ، وإن توارى وراء خطابه، ولم يسم ذاته لغويّاً، بوصفه «أحد عناصر الحجاج الرّئيسة، إن لم يكن العنصر الرئيس»[2]، فهو المدّعي سواء كانت دعواه ابتدائيّة، أم كانت اعتراضيّة. وبما أنّ الدّعوى تشير إلى اختلافه مع غيره، فلا يخلو في أيّ من الحالتين من أن يكون صادراً في رؤاه عن تكوين طبيعيّ خاصّ، وتكوين اكتسابيّ معرفيّ معيّن. فتكوينه الطّبيعيّ يتركّز على ما وهبه الله من خصائص خِلقيّة

(1) Ibid, p176.

(2) Tindale, Christopher W, *Acts of Arguing; A Rhetorical Model of Argument*, state university of New York press, USA, 1999, p77.

بإمكاناتٍ عقليّة، تتجلّى بها طرقه الاستدلاليّة وآلاته المعرفيّة، مع سعة في ذاكرته الاستيعابيّة، تتبلور فيها غزارة ذخيرته العلميّة. أمّا تكوينه الاكتسابيّ فيتضمّن تجاربه، وخبراته، ومعارفه، وأبعاد موضوعاته، وخصائص ثقافته، فيتّصف بصفة النّاظر الّذي يجسّد شرطاً جوهريّاً وهو «أن يكون النّاظر كامل الآلة»[1]، بما يتولّد منه من نظر يختلف به عن غيره، فينتج دعواه واعتراضاته بما ينمّ عن اختلاف رؤيته، وهو ما يبلور خطاباً حجاجيّاً له سماته التّابعة من سمات شخصيّته. وما قدرته الحجاجيّة إلاّ ثمرة لهما، بما في ذلك مهارته في توظيف مكوّني الخطاب الآخرين: اللغويّ والمنطقيّ، بالقدرة على الرّبط بين تلك المعارف، واستثمارها حجاجيّاً، وبلورتها لغويّاً في صورة منطقيّة مناسبة. فالخطاب، هنا، ليس مجرّداً من صاحبه، بل هو ثمرة لتفكيره، وصورة لتدبيره.

المخاطَب: لا يعرض المخاطِب دعواه إلاّ على غيره، ولا يعترض إلاّ على دعاوى غيره، فما كان للدّعوى أن تقدّم، وللمحجج أن تقوّم لو لم يكن هناك طرف آخر. وما هو إلاّ المخاطَب، فحضوره أمر لازب لإنتاج خطاب حجاجيّ أو تأويله، سواء أكان حضوراً في الأعيان، أم كان استحضاراً في الأذهان. وسواء أكان هذا أم ذاك، فالمخاطِب لا يغفل خصائص المخاطَب يستوي فيها الخصيصة الطبيعيّة والخصيصة المكتسَبة، لما ينعكس على إنتاج الخطاب الحجاجيّ في صورته المنطقيّة وفي مادّته اللغويّة. فعدد المقدّمات، وبناء الحجج، واختيار الألفاظ الملائمة

(1) السّمعاني، أبي مظفّر، قواطع الأدلّة في الأصول، ص54.





لا تحضر في الخطاب عبثاً بقدر ما تحضر استجابة لخصيصة حضرت بحضور المخاطَب أو استحضاره. لذلك فقد أولاه عدد من البّاحثين أهميّته المستحقّة، ومنحوه الدّور المؤثّر مثل بيرلمان بوصف المخاطَبين «هم أولئك الجماعة الّتي يتوخّى المتكلّم أن يؤثّر فيهم بالحجاج»[1]. وعليه فمعرفة المخاطَب يُعدّ نقطة قوّة يسعى المخاطِب إلى امتلاكها؛ لأنّ امتلاكها سيوجّه خطابه، ويُسدّد كلامه.

السّمات الثّقافيّة: تتمحور حول سمات بيئة الحجاج العامّة الّتي تؤثّر في تكوين الحجاج مثل اللّغة، والدّين، بوصف أطرافه ينتمون، حتماً، إلى ثقافة معيّنة، وبوصفهم كائنات اجتماعيّة. وكذلك خصائص موضوعات الحجاج أو حقوله، وخصائص المجتمع، بوصفها أبعاداً تتدخّل في توجيه الممارسة الحجاجيّة. فالحجاج علاقة مشتركة بين أطراف اجتماعيّة، فقد تكون وحدة اللّغة، أو الدّين، أو المجتمع، أو تغايرها هي منطلق الحجاج، بما تؤسّسه من اتّفاق، أو تثيره من افتراق.

كما أنّ اختلاف المكان، وتباعد الزّمان مظنّة اختلاف بين النّاس؛ وذلك لما للمكان من اشتراطات، ومواصفات تسمه ليختلف عن غيره. يفترض ألاّ تغيب عن المخاطِب دون استحضارها. وكذلك ينتج عن تباعد الزّمان اختلاف كبير بين

(1) Perelman& Tyteca, *The New Rhetoric, A Treatise on Argumentation*, translated by Wilkinson & Weaver, University of Notre Dame Press, Notre Dame, USA. 1969, p19.

الأجيال، بل قد يُنتج تبايناً يتسبّب في سوء الفهم، بما يتصل من خطابات حجاجيّة قد تنضوي في دائرة النّقد، ورمي النّاظر بعدم فهمه للأحق، أو العكس.

وهذه الخصائص تتعلّق بكلّ أبعاد المجتمع، ليس من النّاحية الاجتماعيّة الصّرفة، وإنّما من ناحية تأثيرها في تأطير الخطاب الحجاجيّ. وكذلك تؤثّر موضوعات الحجاج أو حقوله بطبيعتها في الخطاب الحجاجيّ بما تعكسه على طرفي الخطاب من ثقافة عامّة وتأطير لحركتهما الفكريّة؛ فالحجاج في موضوع لغويّ، يختلف عن الحجاج في موضوع فقهيّ، ليس لاختلاف المصطلح فحسب، وإنّما لاختلافات كثيرة منها ما يتعلّق بطبيعة الموضوعات، وبالتالي الفكريّ، ونوعيّة المعارف الّتي تنطوي عليها، وما لم يكن المخاطِب متوفّراً على حدّها الأدنى، فإنّه يتعذّر عليه الإقدام على مقاربة أيّ من موضوعاتها. ولا يقف أثر هذه الخصائص الثّقافية عند البعد الاجتماعيّ في الحجاج، بل يتعدّى إلى التّأثير في بنية الخطاب ذاته ومعناه. وقد كان لغياب اعتبار هذه الأبعاد عند المناطقة، وإيلائها العناية بصورة القول وحده أكبر الأثر في مناوئة كثير من العلماء للمنطق الصّوري بوصفه منوال الخطاب الحجاجيّ، وكذلك كان الدّافع، فيما نرى، لابن تيميّة في مسعاه لمحاولة الإصلاح.

### 5.3.3.1.2 فعل الأبعاد التّواصليّة

يتبدّى فعل أطراف الخطاب الحجاجيّ نتيجة للقدرة الحجاجيّة الّتي يجتمع فيها كلّ ما يتعلّق بتكوين الخطاب الحجاجيّ من أبعاد ومهارات. ويبدو أنّ أسلم الطّرق للوقوف على معطياتها هو ردّها





إلى [illegible] القدرة الأمّ؛ أي القدرة التّواصليّة. من هنا «يفترض أن النظر إلى الحجاج ضمن الإطار الكلّيّ لعمليّة التّواصل الإنسانيّ»(1). والقدرة تتألّف من ملكات، مركوزة في ذهن الإنسان؛ فهي الّتي توجّهه، بل تميّزه عن غيره بما تمنحه إيّاه من ملكات معرفيّة، ومهارات تواصليّة. ولا تنحبس جودة قدرة الإنسان عند حدّ الممارسة، بل الأجود أن تتجاوز هذا الحدّ إلى المحاور لها، بما ينمّ عن جودتها، وتملّكه لها، وتمكّنه منها. وهو [illegible] في أعمال ابن تيمية.

ويقود النّظر في السّمات إلى معرفة مستوى معرفيّ وفكريّ أعمق يستقرّ في القدرة الحجاجيّة. وهي تمثّل وجهاً من وجوه القدرة التّواصليّة، بوصف الخطاب الحجاجيّ مظهراً من مظاهرها؛ إذ «يتوفّر المتكلّم على القدرة التّواصليّة بوصفها مجموعة من الاستعدادات الضروريّة الّتي بموجبها يمكن للإنسان أن يتواصل بكفاءة في مواقف متنوّعة. وتتألّف هذه القدرة التّواصليّة، بالإضافة إلى القدرة اللّغويّة، من القدرة الحجاجيّة الّتي تمكّن المتكلّمين من اتّخاذ موقف معيّن وتحديد مواقعهم باستعمال أدوات خطابيّة لمناوأة الرّأي. وهكذا تمكّنهم قدرتهم الحجاجيّة من تطوير خطاباتهم الحجاجيّة وتوسيعها، كما تمكّنهم من تأويل الخطابات الحجاجيّة الّتي هم بصددها»(2).

---

(1) Jensen, J. Vernon, *Argumentation, Reasoning in Communication*, D. Van Nostraud Company, USA, 1981, p5.

(2) Marianne Doury, *The accusation of amalgam as a meta-argumentative refutation* (in) Eemeren& Houtlosser (Edit) Argumentation in Practice, John Benjamins Publishing Company, Holland, 2005, p145.

وتتألّف القدرة التّواصليّة من خمس ملكات، تؤلّف «نموذج مستعمل اللّغة الطبيعيّ». وهي: الملكة اللغويّة، والملكة المنطقيّة، والملكة المعرفيّة، والملكة الإدراكيّة، والملكة الاجتماعيّة. وتختصّ كلّ ملكة من هذه الملكات الخمس بسمات تفترق بها عن غيرها، ممّا يبوّئها مكانتها، ويمنحها قدرتها التي تسهم بها في بناء الخطاب الحجاجيّ بوصفه عملاً لغويّاً تواصليّاً خاصّاً. ويمكن أن نعرض كلاًّ منها على النّحو التّالي:

**الملكة اللغويّة**: يستطيع مستعمل اللغة الطبيعيّة أن ينتج ويؤوّل إنتاجاً وتأويلاً صحيحين لعبارات لغويّة ذات بنيات متنوّعة جدّاً ومعقّدة جدّاً في عدد من المواقف التّواصليّة المختلفة.

**الملكة المنطقيّة**: بإمكان مستعمل اللغة الطبيعيّة، على اعتباره مزوّداً بمعارف معيّنة، أن يشتقّ معارف أخرى بواسطة قواعد استدلال تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطيّ والمنطق الاحتماليّ.

**الملكة المعرفيّة**: يستطيع مستعمل اللغة العربيّة أن يكوّن رصيداً من المعارف المنظّمة، ويستطيع أن يشتقّ معارف من العبارات اللغويّة كما يستطيع أن يختزن هذه المعارف في الشّكل المطلوب وأن يستحضرها لاستعمالها في تأويل العبارات اللغويّة.

**الملكة الإدراكيّة**: يتمكّن مستعمل اللغة الطبيعيّة من أن يدرك محيطه وأن يشتقّ من إدراكه ذلك المعارف، وأن يستعمل هذه المعارف في إنتاج العبارات اللغويّة وتأويلها.

**الملكة الاجتماعيّة**: لا يعرف مستعمل اللغة الطبيعيّة ما يقوله





فحسب، بل يعرف كذلك كيف يقول ذلك لمخاطب معيّن في موقف تواصليّ معيّن قصد تحقيق أهداف تواصليّة معيّنة[1].

ويغدو واضحاً أنّ الإطار التّواصليّ والإطار الحجاجيّ ليسا إطارين متمايزين، بقدر ما هما إطاران متراتبان. فالإطار التّواصليّ هو الإطار العامّ، في حين أنّ الإطار الحجاجيّ هو الإطار الخاصّ. وهذه العلاقة تؤكّد «أنّه لا تواصل باللّسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللّسان»[2] وتصبح هذه الأبعاد هي أبعاد الإطار الحجاجيّ، ممّا يترتّب على ذلك من اعتبارها مكوّنات حجاجيّة. وذلك الاعتبار له قواعده وآثاره.

### 8.3.3.2 الإطار الحجاجيّ

هو الإطار العمليّ الّذي يتشكّل فيه الخطاب الحجاجيّ، و«من أجل أن تكون انطلاقة الحجاج، وكذلك تركيبه مقبولة للحكم العقليّ، يجب أن تخضع لمعايير سليمة ومحدّدة. وليست هذه المعايير السّليمة إلاّ معايير الصّلاحية بالمفهوم التّداوليّ، المتعلّقة بجميع المكوّنات الّتي تُعدّ جزءاً من الخطاب الحجاجيّ، بدءاً من المقدّمات، سواء ظاهرة أو مطويّة، والمكوّنات الأخرى لبداية الخطاب، مروراً ببناه ومخطّطاته المستمرة في مظهره»[3] وتتبلور

(1) المتوكّل، أحمد، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، ص ص8-9. نستأنس بهذا النّموذج من النّحو الوظيفيّ لأنّه يناسب بحثنا، بيد أنّه لا يعني موقفاً محدّداً منه.

(2) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص254.

(3) Eemeren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p23

تلك المعايير في قواعد تتعالق بعضها ببعض، بل يمكن أن تتنامى في طبقات، طبقاً لأدوارها في بناء الخطاب الحجاجيّ. فإذا كانت عمليّات تحديد عمدة الخلاف وتحرير النّزاع قد بدأت هرميا بتجريد الخطاب من أعلى طبقة لقضايا الاختلاف المتكاثرة فيه نزولاً إلى أدنى الطّبقات (أصل الفساد)، فإنّ عمليّة الإصلاح قد سلكت مسلكاً معاكساً؛ إذ بدأت لتجسيد الخطاب من أدنى طبقة (أصل السّداد) صعوداً إلى أعلى الطّبقات؛ أي إلى الخطاب الحجاجيّ نفسه. وإذا كانت تلك الآفات المعرفيّة والهنات الاستدلاليّة ممّا يناقض مقتضيات الخطاب الحجاجيّ، فإنّ نقد ابن تيميّة لأصول تلك الآفات وقواعدها يفضي به إلى إصلاح الخلل، وتبنّي عدد من الأصول البديلة والقواعد المتمّمة، وتحديداً قواعد الإطار الحجاجيّ، بما يبوّئها مكانة قواعد المنوال البديل.

### 3.3.3.5 قواعد الإطار الحجاجيّ

لا يتبادر إلى الذّهن توخّي تلك المعياريّة الصّارمة الّتي لا تسمح لأحد بالخروج عن مقتضياتها. فالقواعد المعروضة ليست قواعد رياضيّة مجرّدة، بل هي قواعد تتّصف بالمرونة والطّواعية. وتعود المرونة إلى ما اكتسبته من المجال الّذي اشتقّت منه؛ أي من المجال التّداوليّ المعيّن. ولتأسيس التّفكير الحجاجيّ قواعد ستسهم في تنظيم مقوّمات الحجاج في ذات المخاطِب. وهذه القواعد أربع، هي: قاعدة التّزايل، وقاعدة التّكامل، وقاعدة التّفاعل، وقاعدة التّفاضل.

**قاعدة التّزايل**: ينبغي العناية بدءاً بإزالة أصل التّعارض





وتجاوزه من أجل تبريح الذّهن لتثبيت أصل للتّوافق. «وعليه، وبشكل عام، فإنّ أيّ لاعب لا يستطيع أن يتحكّم في تطوّر الموقف بطريقته الّتي يفضّلها انطلاقاً من فعله وحده، بل يجب عليه أن يأخذ أفعال اللّاعبين الآخرين في الحسبان. والموقف بهذه الخصائص يُدعى اللّعبة»[1].

**قاعدة التّكامل**: ينبغي استحضار كلّ عنصر من عناصر المجال التّداوليّ لتتكامل فيما بينها في ذهن المخاطَب، لتسهم في تكوين الخطاب الحجاجيّ إسهاماً واقعيّاً؛ إذ إنّ عدم الاعتناء بأيّ منها قد يفضي إلى هنة خطابيّة في الحجاج، ممّا يجعل للطّعن فيه مدخلاً.

**قاعدة التّفاعل**: لا يكفي استحضار أيّ بُعد من الأبعاد الحجاجيّة ثمّ تجاهل العمل طبقاً لمقتضاه، بل ينبغي تفعيل جميع عناصر المجال التّداوليّ، بل تفاعلها، ليكون الخطاب، في نهاية الأمر، ثمرة لها. وإذا تفاعلت الأبعاد الحجاجيّة وتفعّلت مكوّناتها فإنّ هذا يكفل حصول العناية، وإن لم تتحقّق الغية.

**قاعدة التّفاضل**: ينبغي أن يكون إعمال عناصر المجال التّداوليّ بمقادير متأسّسة على دور كلّ منها وأهميّته في لحظة التّلفّظ بالخطاب. ونلمس عند ابن تيميّة ترتيباً لأبعاد المجال التّداوليّ في إيلائها الأهميّة عند ممارسته الحجاجيّة، فمراعاة المقتضيات العقديّة مثلاً تغلب في الاعتبار مراعاة طرف الخطاب

(1) Gerhard Jaeger, *Applications of Game Theory in Linguistics*, *Language and Linguistics Compass*, Wiley-Blackwell Publishing LTD, USA, 2/3, 2008, p407.

الآخر مع الاحتفاظ له بقدره، حتّى غدا من المعلوم أنّ «الحكم بين شيئين بالتّماثل أو التّفاضل، يستدعي معرفة كلّ منهما، ومعرفة ما اتّصف به من الصّفات الّتي يقع بها التّماثل والتّفاضل»[1].

وطبقاً لهذه القاعدة، فقد عبّر ابن تيميّة عن فضل العرب بوصف العرب عنده مثالاً، بل أمّة تتوفّر على ما يغنيه عن إعمال أيّ آلة منقولة «وسبب هذا الفضل، والله أعلم، ما اختصّوا به في عقولهم وألسنتهم، وأخلاقهم، وأعمالهم. وذلك أنّ الفضل إمّا بالعلم النّافع، وإمّا بالعمل الصّالح. والعلم له مبدأ، وهو قوّة العقل الّذي هو الحفظ والفهم. وتمام: وهو قوّة المنطق الّذي هو البيان والعبارة»[2]. وهنا، يصل بين القوّتين: قوّة التّفكير، وقوّة التّعبير. وتتأسّس كلّ منهما على قواعد محدّدة؛ إذ تتأسّس قوّة التّفكير بالتّحصيل، في حين تتأسّس قوّة التّعبير بالتّدليل.

لذلك، ستنقسم قواعد التّأسيس الفرعيّة قسمين: أوّلهما ما يتعلّق بأسس التّحصيل، وآخرهما ما يتعلّق بأسس التّدليل. بوصف التّدليل ثمرة من ثمار التّحصيل، ممّا يبرز تقدّم التّحصيل على التّدليل تقدّم المؤسِّس على المؤسَّس.

### 1.3.3.3.5 قواعد التّحصيل

يتركّز التّحصيل هنا على المستوى الأوّل لتكوين المعارف، وله كما لغيره قواعد تنظّمه، وتكفل تحقّق نتائجه. وتتّصف هذه

(1) ابن تيميّة، الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح، ص132.
(2) ابن تيميّة، اقتضاء الصّراط المستقيم، مرجع سابق، ص177.





القواعد بأنّها قواعد عامّة، فهي تصلح لأن تكون قواعد حجاجيّة، بغضّ النّظر عن خصوصيّة السّياق. وتستمدّ صفة الصّلاحيّة من مرونتها الّتي تمنحها القدرة على التّكيّف مع مختلف السّياقات.

**قاعدة المرجعيّة:** من المسلّم أنّ لكلّ إنسان مرجعيّة قد وجّهت تفكيره، وضبطت تكوينه. ولا يصدر في مراجعاته مع غيره إلّا عنها، بل مرجعيّته هي عينه الّتي يبصر بها الخلاف ويستبصر بها حلّه. ولابن تيميّة مرجعيّة، كما لغيره من المسلمين. وهي المرجعيّة الإسلاميّة والعربيّة الّتي تتركّز على المصادر الشّرعيّة بما تتضمّنه من لغة عربيّة، ومنطق خطابيّ. وأمّا موقفه المرجعيّة، فإنّه يحضّ على توخّي طريق النّبوّة «فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسّنّة والآثار المأثورة عن السّابقين فقد أصاب طريق النّبوّة»[1]. ويبدو أنّه لا يقصر المرجعيّة على مجرّد الأخبار، بل يتعدّى بها إلى ما في ذلك الطّريق من استدلالات عقليّة «فليس تعليم الأنبياء صلوات الله عليهم، مقصوراً على مجرّد الخبر، كما يظنّه كثيرٌ من النّظّار. بل هم بيّنوا من البراهين العقليّة الّتي تُعلَم العلوم الإلهيّة بها ما لا يوجد عند هؤلاء البتّة»[2]. ويترتّب على اعتماد هذه المرجعيّة أصلاً نتائج متّسقة مع المجال التّداوليّ. وهنا يتحقّق أهمّيّة العمل بمقتضى قاعدة التوحّد في لعبة الحجاج «فإنّ القوم لمّا بعدوا عن اتّباع الرّسل والكتب المنزّلة كان أعظم في تفرّقهم

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ص363.
(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص369.

واختلافهم، فإنّهم يكونون أظلّ [...] ولهذا يوجد أتبع النّاس للرّسول أقلّهم اختلافاً»(1).

**قاعدة التّماهي**: وهي أن يماهي المخاطِب بين الوجود الذّهني في الدّاخل والوجود العينيّ في الخارج فيتجدّد تفكيره ويطلق تعبيره ويفلح في ممارسةٍ حجاجيّة مقبولة، دون أن يستقلّ الذّهن بعلم تصوّريّ بحت يتّخذه أساساً للحجاج مفترضاً وجود معلوم في الخارج، لأنّه «ليس كلّ ما فرضه الذّهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كلّ ما حكم به الإنسان على ما يقدّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج؛ ولا كلّ ما أمكن تصوّر الذّهن له يكون وجوده في الخارج [...] كما يفرض الذّهن. فإنّ الذّهن يتصوّر ما يمتنع وجوده في الخارج، كما يتصوّر الجمع بين النّقيضين والضّدين»(2). فالافتراضات بهذه الصّورة ستكون مغمزاً في قدرته الحجاجيّة، ومدخلاً إلى دحض أقواله بأبسط الصّور، وأقرب العبارات.

**قاعدة منع التّدافع**: يفضي تنوّع المصادر المعرفيّة إلى استشكال قد يحلّ في ذهن الإنسان، بل قد يتعدّى ذلك إلى تناقضات وتعارضات، ممّا يورده موارد الحيرة أو الشكّ أو موارد الظّنون. والتّعدد والتنوّع لا يستطيع الإنسان أن يدفعهما عن نفسه، ولا يستطيع أن ينأى بنفسه عنهما، وليس له بدّ من مواجهتهما، ولكن ليكن ذلك بالتّنظيم والتّنسيق في نظره وفي مناظرته. ولن

(1) المرجع نفسه، ص377.

(2) المرجع نفسه، ص ص363–367.





يتمّ ذلك، إلاّ بالحيلولة دون تدافع مصادر المعرفة من العقل والفطرة والسّمع، لئلاّ يستقلّ أحدها بوصفه مصدر المعرفة اليقينيّ دون غيره، خصوصاً العقل والسّمع بوصفهما مصدرين متقابلين كما يدّعي ذلك. فينبغي منع تدافعهما بالتّعمّق والبحث فيهما، إذ مبنى العقل على صحّة الفطرة وسلامتها، ومبنى السّمع على أقوال الأنبياء صلوات الله عليهم [...] فتعليمهم [...] جامع للأدلّة العقليّة والسّمعيّة»(1). وإعمال هذه القاعدة مبنيّ على مسلّمة هي أنّ «آيات الله السّمعيّة والعقليّة؛ العيانيّة والسّماعيّة كلّها متوافقة، متصادقة، متعاضدة، لا يناقض بعضها بعضاً»(2).

**قاعدة النّسبيّة**: تتأسّس هذه القاعدة على اعتبار الإنسان ذاتاً متطوّرة ومتنامية، أي ذاتاً تداوليّة في فعل الحجاج بما ينطوي عليه من صفات ضمنيّة؛ باعتبار الإنسان طرفاً تواصليّاً، فخطابيّاً، فحجاجيّاً. وشكّل غياب هذا الاعتبار أساساً من أسس نشوء الاختلافات، خصوصاً اختلاف ابن تيميّة مع المناطقة، وتحديداً فيما يتعلّق بتحصيل قضايا القياس وتصنيفها، وذلك بتفريق المناطقة، مثلاً، في القضايا «كون القضيّة برهانيّة معناه عندهم أنّها معلومة للمستدلّ بها، وكونها جدليّة معناه كونها مسلّمة، وكونها خطابيّة معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة»(3). وهذا التّعميم والجزم هما ما لم يقبلهما ابن تيميّة، إذ انتقل في تحديد موقفه من هذا التّصنيف الغفل إلى التّصنيف طبقاً لأصل السّداد؛ أي

(1) المرجع نفسه، ص ص368–369.

(2) ابن تيميّة، كتاب النّبوات، ص1091.

(3) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص316.

بالالتفات إلى ما يستلزمه اعتبار الإنسان حيال تصنيف هذه القضايا، فتحدّد عنده أنّ «جميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضيّة، ليس فيها ما هو صفة ملازمةٌ لها في نفسها، [ف]هذه صفات نسبيّة باعتبار شعور الشّاعر بها. ومعلوم أنّ القضيّة [قد] تكون حقّاً والإنسان لا يشعر بها، فضلاً عن أن يظنّها أو يعلمها. وكذلك قد تكون خطابيّة أو جدليّة وهي حقّ في نفسها، بل [قد] تكون برهانيّة أيضاً كما سلّموا ذلك»[1]، والتّحكّم في تصنيف [هذه] القضايا طبقاً لما يجزم به المستدلّ دون اعتبار غيره كان من سمات نظر الفلاسفة، «[... فالفلاسفة] سلكوا في القضايا الأمر النسبي، فجعلوا البرهانيّات ما علمه المستدلّ، وغير ذلك لم يجعلو[ه] برهانيّات وإن علمه مستدلّ آخر. والجدليّات ما سلّمه المنازع وإن لم يسلّمه غيره. وعلى هذا فتكون من البرهانيّات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيّات عند إنسان وطائفة أخرى. فلا يمكن أن تحدّ القضايا العلميّة بحدّ جامع مانع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها»[2]. فتصنيف القضايا متأسّس على تحصيلها، لا على توصيلها. وبتدويل تصنيف القضايا وما يترتّب عليه من إفادة اليقين، يبدو واضحاً أنّ ابن تيميّة وضع «أسس فلسفة النّسبيّة واضحة في هذا النّقد لحقيقة المعرفة. إنّ معرفتنا تتفاوت، وتصل إلينا بطرق ومسالك مختلفة»[3]. وهذا ما ينبغي التّنبّه له

(1) المرجع نفسه، ص516.

(2) المرجع نفسه، ص516.

(3) علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص231.





وهو ألاّ يغيب عن الإنسان أنّه لا يمتلك الحكم الجازم والتّصنيف النّافذ دون غيره، وليعلم أنّ تحصيل المعارف محدود مهما توهّم أنّه واسع. وإذا وضع في حسبانه هذه المسلّمة، عمل بمقتضى تلك القاعدة، وتنازل عمّا هو داخل في صنف اليقينيّات عنده ليضعه في خانة الحجاجيّات؛ أي ما يمكن أن يفتح باب الحجاج دون ممانعة ولا مكابرة.

وعملاً بهذه القواعد مجتمعة، يمكن أن نثق بأنّه يمكن أن يحصّل الإنسان معرفة يستطيع أن يبني بها خطاباً حجاجيّاً. فما مصادر تحصيل المعرفة؟

### 1.1.3.3.3.8 مصادر تحصيل المعرفة

بما أنّ اللّزوم حقيقة ذهنيّة، فإنّه يلزم أن تكون أبعادها محصّلة، بل أن تكون طريقة تفاعلها مدركة؛ أي أن يصبح الإنسان مزوّداً بها. وإصرار ابن تيميّة على جعل اللّزوم هو واسطة العقد في الاستدلال يعني أنّ نظره مطّرد من تحصيل المعرفة إلى استثمارها في الاستدلال؛ يعني أنّ إصلاحه للمنوال الأصيل إصلاح مطّرد متعالق منتظم. ويترتب على ذلك أنّ هناك حاجة إلى طريق للتصوّر يفضي إلى غير ما تفضي إليه آلة الحدّ من تصوّر يتعلّق بالكلّيات. وبالرّغم من أنّ إحدى الخصائص لوصف أيّ عمليّة بالوصف العلميّ هي خضوعها للملاحظة والتّجريب، فإنّ ابن تيميّة قد وسّع

(*) ويطّرد إعمال هذه «الفسلفة» عند ابن تيميّة في كثير من المواضع، كما كان واضحاً عند تناوله للحدّ مثلاً.

هذا المفهوم ليستغرق ما يتناسب مع مجاله التّداوليّ. يتحدّد ذلك بالانطلاق من اعتبار الإنسان مركزاً لتلك العمليّة؛ إذ يجتمع عنده طرق متعدّدة، منها: ما يؤتى إيّاه فهو معطى له وموجود فيه فهو مأصول[1]، ومنها ما يأتي إليه فهو منقول، ومنها ما يؤتَى إليه فهو موصول، فتجتمع طرق تحصيل المعرفة عند ابن تيميّة في أنّه يجب «الأخذ بفطريّة المعرفة، وكذلك تجريبيّتها، وأيضاً إسلاميّتها»[2].

### 5.3.3.3.1.1.1 الفطرة

وهب اللّه الإنسان العقل، بل به تميّز. من ذلك العقل الغريزيّ الذي هو مستودع الفطرة، الّتي «هي الممارسة الطّبيعيّة لمدارك الإنسان في مقابل الصّناعة»[3]. لذلك فإنّه يمكن الاستئناس بهذا في أنّ العقل المكتسب يتمّم الفطرة، ولا يمثّل إلاّ قسماً من أقسام العقل، وهذا يدلّ على أنّ «الرّسل ـ صلوات اللّه عليهم وسلامه ـ بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها»[4]. وإذا كانت الفطرة معطاة ومتمّمة، فإنّها تتّصف بالصّفات التّالية:

---

(1) يستعملها طه عبد الرّحمن هذا المصطلح ليصف به ما كان متأصّلاً في محلّه تأصّلاً لازباً. واستحسنّا توظيفه في هذا المقام.

(2) أنور خالد الزّعبيّ، واقعية ابن تيمية، ص30.

(3) رضوان مرحوم، استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيمية، ص229.

(4) ابن تيميّة، جامع الرّسائل، تحقيق محمّد رشاد سالم، دار العطاء، الطّبعة الأولى، 1422هـ-2001م، الرّياض، المجموعة الثّانية (الرّسالة الثّانية، شرح كلمات من «فتوح الغيب»)، ص85.





**المرجعيّة**: تغدو مرجعيّة للحكم على قبول بعض العلوم العقليّة من ردّها؛ أي في تحديد موقف الإنسان «فإنّ العلوم العقليّة تُعلَم بما فطر اللّه عليه بني آدم من أسباب الإدراك»[1]، بهذا، لم يعُد المنطق الصوريّ هو المرجعيّة الّتي يحتكم إليها النّاس لإدراك صحّة الاستدلال، بل يصبح معروضاً على منطق أعمق يحكم عليه بالقيمة المستحقّة وهو المنطق الفطريّ؛ بوصف الفطرة أصلاً لكلّ ما يترتّب عليها، فالمنطق الفطريّ «لا يعدو أن يكون هو الأصول العقليّة الأولى الّتي يقوم عليها كلّ عمل عقليّ، ومنه النّظر في أصول المنطق الصّناعيّ»[2]. ولكنّه منطق مبنيّ على ما اكتسبه من ثقافته ومتكيّف وفق مقتضياتها. وهذا البناء وذلك التّكيّف يبلوران إحدى السّمات المميّزة لمنطق تداوليّ عن منطق تداوليّ آخر.

**الشّهادة**: من الشّواهد الّتي تدلّ على مركزيّة الفطرة أنّ ابن تيميّة يعدّها حكَماً على المناطقة في دحض محاولتهم لإثبات وجود الماهيّات في الخارج وجوداً واقعيّاً، وذلك «أنّهم بمثل هذه الطّرق الفاسدة يريدون خروج النّاس عمّا فُطروا عليه من المعارف اليقينيّة، والبراهين العقليّة»[3]، إذ يُدرَك بها الصّحيح من السّقيم.

**الميزان**: تغدو الفطرة ميزان التّقرير لمعرفة التّماثل والاختلاف، ومتى ما «عدلوا عن المعرفة الفطريّة العقليّة للمعيّنات إلى أقيسة كلّيّة وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقّاً وباطلاً،

---

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص68.

(2) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ص11.

(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص368.

حصل بها من الضّلال ما هو ضدّ المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائلة، لا عادلة»[1]، كما أنّ الفطرة هي موئل شكل القياس الأساس، بل غدا شكل القياس الشّموليّ الأوّل، في ضوء «اللّزوم» شكلاً فطريّاً «فإنّه متى كانت المادّة صحيحة أمكن تصويرها بالشّكل الأوّل الفطريّ. فبقيّة الأشكال لا يُحتاج إليها، وإنّما هي تفيد بالردّ إلى الشّكل الأوّل»[2]، ويقتضي هذا أنّ «الفطرة تصوّر القياس الصّحيح من غير تعليم، والنّاس بِفطرهم يتكلّمون بالأنواع الثّلاثة: التّداخل، والتّلازم، والتّقسيم، كما يتكلّمون بالحساب ونحوه. والمنطقيّون قد يسلّمون ذلك»[3]، كما أنّ الفطرة تيسّر سبل الاستدلال «والأمور الفطريّة متى جُعِل لها طرقٌ غير الفطريّة كانت تعذيباً للنّفوس بلا منفعة لها»[4].

**التّوجيه**: من خصائص الفطرة أنّها توجّه حدس الإنسان، بما يكون به مستغنياً عن الطّرق الاصطناعيّة، ومن ذلك التّأكيد على أنّ «القياس ينعقد في نفسه بدون تعلّم هذه الصّناعة كما ينطق العربيّ بالعربيّة بدون النّحو»[5]، وذلك «لأنّ المعاني فطريّة عقليّة لا تحتاج إلى اصطلاح خاصّ»[6]. ويقود إعمال الفطرة في الاستدلال إلى بداهة كثير من الأمور الّتي لا تحوج حينها لقياس المناطقة، ممّا

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص426.
(2) المرجع نفسه، ص343.
(3) المرجع نفسه، ص343.
(4) المرجع نفسه، ص293.
(5) المرجع نفسه، ص9.
(6) المرجع نفسه، ص221.





ينعكس على أسلوب القول الاستدلاليّ فيترجّح أحدها دون الآخر[1].

### 2.1.1.3.3.3.5 الحسّ

جمع ابن تيميّة بين اعتبار التّجربة من جهة واعتبار الفطرة من جهة أخرى، فهو لا يقتصر على إحداهما دون الأخرى. وبهذا، ندرك أنّه يغاير التّجريبيّين الّذين لا يولون الفطرة أدنى عناية، ولا يلتفتون إليها بوصفها لم تخضع للتّجريب. كما يغاير الفطريّين الّذين يرون أنّ العقل يمثّل أصل الحقائق حتّى التّجريبيّة منها. وما هذه المغايرة إلاّ نتيجة لطبيعة مجال التّداول، ومن ذلك المجال العربيّ الإسلاميّ الّذي يأخذ بهذه الأسباب وغيرها لينتج عنده منطقه التّداوليّ المُتّسق مع أصل التّعيين. وإن كانت ثمرة التّجريب هي ثمرة كلّيّة، فإنّ أصله يظلّ تجريبيّاً لجزئيّ معيّن «فعامّة النّاس قد جرّبوا أنّ شرب الماء يحصل معه الرّيّ [...] والعلم بهذه القضيّة الكلّيّة «تجريبيّ» فإنّ «الحسّ» إنّما يدرك ريّاً معيّناً [...] فإن كان «الحسّ» المقرون بـ«العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدّواء، سمّاه «تجريبيّاً»»[2]. بيد أنّ ابن تيميّة يوسّع استعمال مفهوم التّجربة إلى «ما جرّبه الإنسان بـ«عقله وحسّه»، وإن لم يكن من مقدوراته»[3].

(1) سيتبيّن، لاحقاً، في هذا الفصل، أثر الفطرة وغيرها من طرق التّحصيل في طرق التّدليل، ومن ذلك ما يتعلّق بصياغة الأدلّة.
(2) ابن تيميّة، الفتاوى، (كتاب المنطق)، ص134.
(3) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص36.

صدق النّظريّات والقوانين الّتي استخرجها محدود بحدود الوقائع الّتي استخرجت منها. وربّما ظهرت وقائع جديدة تجعل تلك النّظريّات والقوانين في حاجة إلى تبديل أو تحوير، وقد حدث هذا كثيراً في الفترة الأخيرة من عصرنا»[1]. وهذا لأنّ «التّجربة إنّما تقع على أمور معيّنة»[2].

## 3.1.1.3.3.3.5 الشّرع

يعتدّ ابن تيميّة بالمصادر الشّرعيّة بوصفها طريقاً لتحصيل المعرفة العينيّة، إذ الشّريعة الإسلاميّة شريعة معيّنة عند المسلم. ممّا يجعل معرفتها مورداً للحجج، بل حججها هي أوثق الحجج وأقواها، إذ تقع في أعلى السّلم اليقينيّ. ويبيّن أنّها لا تعتمد هي على غيرها، ولا يعتمد المسلم على غير الشّريعة لمعرفة الشّريعة، إذ إنّ «معرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلّم من غير المسلمين وإن كان طريقاً صحيحاً»[3]. ويمكن أن يحصّل الشّرع أموراً منها:

**حسّية الغائب:** أخبر القرآن الكريم وأخبر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بأمور كثيرة، وهي غيبيّة بالنّسبة إلى الإنسان، ولكنّها ستكون محسوسة بعد الموت، فما «أخبرت به الرّسل، صلوات الله عليهم، من الغيب فهي أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم ممّا

(1) علي الورديّ، **منطق ابن خلدون**، ص35.
(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، الطّبعة الأولى، 1423هـ-2002م، المجلّد التّاسع (كتاب المنطق) ص347.
(3) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص ص302-303.





نشهده نحن في هذه الدّار. وتلك أمور محسوسة تُشاهَد وتُحسّ ولكن بعد الموت وفي الدّار الآخرة [...] ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسّيات الّتي نشهدها أنّ تلك «غيب» وهذه «شهادة» [...] وكون الشّيء غائباً وشاهداً أمرٌ إضافيّ بالنّسبة إلينا»[1]. والإخبار بالغيبيّات إخباراً يقينيّاً هو ممّا يعجز عنه المنطق الصّوريّ، وذلك بالنّظر إلى المُخبِر، ولا يقتصر تعليم الأنبياء على مجرّد الخبر، بل لا ينفكّ الشّرع عن العقل. فقد دلّوا على الأمور العقليّة «وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرّد نظرهم واستدلالهم»[2]، وبهذا يغدو تعليم الأنبياء «جامعٌ للأدلّة العقليّة والسّمعيّة جميعاً»[3].

**يقينيّة المقدّمة:** جعل ابن تيميّة قياس الشّمول تالياً لقياس التّمثيل في يقينيّته، ومع هذه المسلّمة عنده، إلاّ أنّه يمكن أن يُستثنى منها بعض القياسات، والاستثناء مبنيّ على صدق المقدّمة الكلّيّة، ولا تكون عنده صادقة تستحقّ القطع «إلاّ إذا كانت القضيّة الكلّيّة معلومة بنصّ المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بـ«قياس التّمثيل». لكن الدّليل هنا يكون شرعيّاً لم تُعلَم إحدى مقدّمتيه إلاّ بالنّصّ المعصوم»[4]. ويسري هذا من أجل الحكم بيقينيّة المقدّمة القياسيّة حتّى في استعمال القياس الشّموليّ. مثل أن يُبيّن لمن يعلم أنّ «الخمر محرّم» وعلم أنّ «النّبيذ المتنازع

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص355.
(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص369.
(3) المرجع نفسه، ص369.
(4) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص289.

فيه مسكر» لكن لم يعلم أنّ «كلّ مسكر هو خمر» فهو لا يحتاج إلّا إلى هذه المقدّمة «فإذا قيل: ثبت في «الصّحيح» عن النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «كلّ مسكر خمر» حصل مطلوبه [...] فإذا ثبت له عن صاحب الشّرع أنّه جعله عامّاً لا خاصّاً حصل مطلوبه»[1].

**معرفة الألفاظ**: ليست المصادر الشّرعية مقتصرة في تحصيل المعرفة على الأحكام فحسب، بل هي طريق لمعرفة الألفاظ والمراد منها، إذ يمكن الاحتكام إليه؛ لأنّ «المنقول عن السّلف والعلماء يحتاج إلى معرفةٍ بثبوت لفظه ومعرفة دلالته، كما يحتاج إلى ذلك المنقول عن اللّه ورسوله. فهذا ما يتعلّق بهذه الحكاية»[2].

### 2.1.3.3.3.5 ثمرة التحصيل

يمكن أن نقرّر أنّ ثمرة طرق التّحصيل: الفطرة، والحسّ، والشّرع، تستقرّ في تحصيل المعرفة بالجزئيّ الّذي يمثّل المعرفة العينيّة «والمراد بالجزئيّ ما يمنع تصوّره من وقوع الشّركة فيه»[3]، عليه فهذه ثمرة تقابل ثمرة نظر المناطقة (الكلّيّ) مقابلة تامّة. واعتبار الجزئيّ محصّلاً معرفيّاً سينعكس على الآلة المستعملة في الحجاج في أمور: **الأوّل**، بوصفه مادّة، **والثّاني**، بوصفه مكوّناً،

(1) المرجع نفسه، ص294.

(2) المرجع نفسه، ص246.

(3) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص389.





والثّالث، بوصفه مؤثّراً. أوّلاً، يغدو الجزئيّ هو مادّة القياس بدلاً من الكلّيّ؛ **ثانياً**، ينقلب القياس الرّئيس، حينها، من القياس الشّموليّ كما عند المناطقة إلى قياس التّمثيل؛ **ثالثاً**، تنقلب درجة موثوقيّته من أنّه قياس ظنّيّ إلى القياس اليقينيّ بل يثبت عند ابن تيميّة أنّ «بؤرة الحجاج هي التّمثيل»[1].

**والخلاصة**، أنّ التّمثيل يصبح هو أساس اليقين الّذي تتأسّس به حتّى مادّة القضايا الكلّيّة الّتي تعدّ المكوّن الرّئيس في القياس الشّموليّ الّذي يعدّه المناطقة القياس اليقينيّ. وهذه نتيجة أفضى إليها إعمال أصل التّعيين حتّى غدا قياس التّمثيل هو القياس الأصل «فبدهيّات البرهان الأساسيّة أساسها جزئيّ لا كلّيّ، محسوسيّ تجريبيّ لا عقليّ: وهذا نقد فاس لأسس المنطق الأرسططاليسيّ»[2] وباعتماد الجزئيّ ثمرة التّحصيل بما فيه من تحوّلات وبما للإنسان من تغيّرات، فإنّه لم يعد التّصوّر معتمداً في حصوله على الحدّ، بل غدا الحدّ نفسه حاصلاً عن طرق التّحصيل السّابقة، وبالطّرق اللّغويّة الأخرى مع استثناء الحدّ الصّوريّ. وفي هذا التّحوّل قلب لتلك العلاقة التراتبيّة النّمطيّة بين التّصوّر والتّصديق، «ولعلّ أهمّ قلب للعلاقة بين التّصوّر والتّصديق هو

(1) بناصر البُعزاتي، الصّلة بين التّمثيل والاستنباط، التّحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النّقاري، جامعة محمّد الخامس، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، **سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134**، الطّبعة الأولى، 1427هـ- 2006م، ص34.

(2) علي سامي النّشّار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ص215.

تحوّل الأوّل إلى غاية للعلم وليس بداية له، وتحوّل الثّاني إلى السّبيل الموصلة إليه وليس السّبيل المنطلقة منه، إلاّ بصورة موقّتة [هكذا]؛ بحيث تصبح في حركيّة دائمة. إنّها في كلّ لحظة مواضعات موقّتة مميّزة للشّيء المدروس، وتتغيّر بتغيّر ما ينضاف إلى علمنا حول عاداته، ولكأنّ الغاية الّتي تنحو إليها التصوّرات هي نسق اللّوازم كلّها، بحسب ما تمدّنا به التّجربة حول عادات الأشياء»[1]. وقد خرم هذا التّحوّل استقرار القضايا الكلّيّة وثبات دورها عند المناطقة، فهم لا يريدون بها «إلاّ ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتيّاً لا يقبل التّغيّر بحال»[2]. وقد اطّرد هذا عندهم إلى حدّ كبير حتّى على ما يُسمّى بالطّبيعيّات فغالبها «إنّما هي عادات تقبل التّغيّر، ولها شروط وموانع»[3].

ويبدو أنّ ابن تيميّة بهذا يتجاوز تحصيل النّتيجة إلى البحث في العلاقة اللّزوميّة بين حدود الأقوال، وكذلك بين طرفي الخطاب، وذلك بتحليل لغويّ تداوليّ. ويضرب لهذا مثلاً بما يحصل في الحدّ وفي القياس بوصف كلّ منهما فعلاً كلاميّاً مؤسّساً على فعل كلاميّ قبله، فالفعل الكلاميّ السّابق يتجسّد في فعل إنشائيّ، وليكن سؤالاً من الطّالب، أمّا الفعل التّالي فهو الجواب الّذي يتجسّد في فعل كلاميّ خبريّ، مثل: «ما الخمر المحرّمة؟ فيقال: هي المسكر» فيُعدّ ذلك تصوّراً واحداً، أي إنّ «المسكر» هو

(1) أبو يعرب المرزوقيّ، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة ص294.

(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص ص356-357.

(3) المرجع نفسه، ص356.





تصوّر لمسمّى الخمر. ولكنّ التّركيب طبقاً لمقتضى تركيب الكلام في اللّغة العربيّة هو: هي (الخمر المحرّمة) المسكر. أي إنّ الجواب مركّب من مبتدأ وخبر، إذ تحيل «هي» على الخمر المحرّمة، إحالة على مذكور في السّؤال، ومقدّر في الذّهن عند إنشاء الجواب. من هنا كان «هذا في الحقيقة تصديق مركّب من موضوع ومحمول»[1]. أمّا إذا قال: «كلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام» كان هذا قياساً للتلفّظ بفعلي الكلام الخبريّين، وفائدته هي التّصديق المستفاد من النّتيجة «المسكر حرام»، إذ يفيد بهذا أنّ المسكر داخلٌ في مسمّى الخمر، فأفاد تصوّر معنى الخمر. ويفسّر ابن تيميّة ذلك بناء على المنطق اللّغويّ الّذي يتجسّد به الخطاب، فيغدو «سبب ذلك أنّ كلّ ما يتكلّم به في «الحدّ» و«القياس» هو قضيّة تامّة، وهي الجملة في اصطلاح النّحاة. والجواب في السّؤال عن التّصوّر وعن التّصديق هو بقضيّة تامّة هي جملة خبريّة. فكلاهما قول مركّب في السّؤال والجواب، وكلاهما في إثبات صفة لموصوف»[2]. وفي كلا الموضعين قد تصوّر وقد صدّق بأنّ المسكر هو الخمر. ومن البيّن هنا وضوح إعمال مبدأ التّقييد وفعل التلفّظ في تحليله لأقوالٍ وقر في الأذهان أنّها مجرّد أقوال مفردة، ولا تتعدّى ما استقرّ في كثير من الأذهان، من أنّها لا تفيد إلاّ التّصوّر، رغم أنّ ذلك متعذّر إذ لا يسأل بمفرد، ولا يجاب بمفرد. ومن الأهمّيّة بمقدار أن نذكر بأنّه يبدو أنّ العلاقة اللّزوميّة

(1) المرجع نفسه، ص401-402.

(2) المرجع نفسه، ص402.

تتجاوز تلك العلاقة الدّاخليّة النّاشئة في ذهن الإنسان بين أطراف اللّزوم فحسب، إذ تتجاوزها إلى نشوء علاقة اللّزوم بين أصحاب الأقوال، وكذلك بين القول وصاحبه.

ولاعتبار الجزئيّ دوره في تحديد معاني الألفاظ. إذ تغدو الألفاظ المستعملة في القياس ألفاظاً لها أساس معيّن سواء محسوس مجرّب، أم محدوس به مُقرّب، أو غير ذلك، لذلك فالتّلفّظ بهذه الألفاظ في قياس تمثيليّ سيكون أصدق، بل بإمكان المتلفّظ أن يثبت كلامه بطرق تواصليّة غير لغويّة (الخطاب غير اللّفظيّ)، ممّا يمنحه الثّقة به. وهذا فرق غير يسير بين قياس التّمثيل والقياس الكلّيّ. ويدخل في ذلك تحصيل اللّغة، إذ تؤثّر طريقة اكتسابها في منحها صفة العدالة لتشهد على خطاب المتكلّم. وتتفاوت درجات هذه الصّفة حسب مصدر الاكتساب، وكلّما كان المصدر أقرب كان أوثق، وكلّما كان أعلى (القرآن مثلاً) كان أغنى.

وممّا له علاقة بذلك، هو اعتماد تلك الألفاظ لتحصيل التّصوّر، ولكن ليس على طريقة الحدّ المؤسّس على الكلّيّات بصياغته خبراً. فهناك طرق أخرى تصاغ باستعمال اللّغة، وإحدى الطّرق هي التّعريف بالصّياغة الّتي تأتلف من أنماط تحصّل التّصوّر مثل ضرب الأمثال. وهو ضرب من الأضرب «في العدل القوليّ والصّدق [...] ويؤخذ من ذلك ضرب الأمثال للتّصوّر تارة وللتّصديق أخرى. وهي نافعة جدّاً، وذلك أنّ إدراك النّفس لعين الحقائق قليل، وما لم يدركه فإنّما يعرفه بالقياس على ما عرفته،





فإذا كان هذا في المعرفة ففي التّعريف ومخاطبة النّاس أولى وأحرى»(1).

وبهذا، فقد ارتفع ابن تيميّة بدور الخطاب الحجاجيّ من مجرّد توظيفه في سبيل الإبطال والإثبات إلى القدرة، بل ضرورة توليد المعارف وتنقيحها، فحسّن صورته وأبرز دوره. وهذا عين ما يحاول البحث الحديث فعله، بأن تجاوز الاستكانة إلى تلك الوضعيّة النّمطيّة عندما «كان الحجاج يُرى تقليديّاً على أنّه الوسيلة الّتي نستعملها لتبرير آرائنا والتّعبير عن ذلك للآخرين [...لذلك] بالإضافة إلى هذه الرّؤية التّقليديّة في استعمال الحجاج لإثبات الآراء، فإنّ باحثين من أقطار عديدة قد ابتدأو في اعتبار الحجاج هو الوسيلة الّتي يستعملها الأفراد، والجماعات، والعلماء في سبيل اكتشاف المعرفة حقيقة»(2).

وختاماً لهذا، نلمس من كلام ابن تيميّة أنّ الفعل الكلاميّ بطبقتيه: الإنجازيّ (الإخبار) والتلفّظيّ (صورة الخبر) ليستا كفيلتين بتحقيق الصّدق أو إيقاع المطابقة المتوخّاة عند المناطقة. لأنّ الإنسان (المستمع) لا يملك الحكم بحدوث المطابقة في الحدّ بما هو مجرّد قول، وبالرّغم من هذا، فهو يتوقّع حصولها في حالتين:

1 ـ عندما يكون الخطاب شرعيّاً، إمّا كلام اللّه سبحانه وتعالى

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص ص82-83.

(2) Rybacky, Karyn and Donald, *Advocacy and Opposition* (an Introduction to Argumentation), Allyn and Bacon, USA, 4th Edition, 2000, p1.

أو قول الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم. فهو ينأى بها عن إخضاعها للتّحليل كما يتعامل مع الأقوال البشريّة، من أجل إصدار حكمه، ويصبح إيمانه هو مصدر الحكم بيقينيّتها.

2 _ عندما يتلقّى قولاً بشريّاً مصوغاً. وذلك بالقول:

أ _ المؤسّس على تجربة المتكلّم أو غيره.

ب _ القول المصوغ بطريقة تتضمّن الاعتماد على الشّاهد في تحصيل الغائب، وليكن بالقياس التّمثيليّ أو حتّى المثال أو غيره من الطّرق الخطابيّة الّتي تتضمّن هذه التّجربة.

ت _ ممّن خبر صدقه بإحدى الطّرق الأخرى، فلا يتجاوز القول، حينها، تحصيل الحاصل.

### 5.3.3.3.2 قواعد التّدليل

حصول المعرفة وجه من وجوه الحجاج، بيد أنّها وحدها لا تكفي لإنشاء خطاب حجاجيّ، إذ يستدعي إنشاء الخطاب الحجاجيّ انبناءه على مقتضى عمليّة التّدليل. ولعمليّة التّدليل قواعدها الّتي تنظّم بناء الخطاب بناء يعتبر أبعاد المجال التّداوليّ كافّة. وللخطاب الحجاجيّ بتدليله وجهان، هما: وجه التّقويم، ووجه التّقديم. ولكلّ منهما قواعده.

### 5.3.3.3.2.1 قواعد التّقويم

التّقويم، كما عرضناه، عمليّة ذهنيّة تمارس لتحليل الخطاب





الحجاجيّ، ومعرفة دعاواه وحججه، وتصنيفها مقابل معرفة المقوّم المستحصلة. وهذه العمليّة هي الخطوة الأولى الّتي يتوخّاها المخاطِب كي يؤسّس خطابه الحجاجيّ على ثمرتها. ولها قواعد، منها:

**قاعدة بدء التّقويم:** الخطاب الحجاجيّ خطاب عينيّ تجريبيّ، لذلك يبدأ التّقويم من ملفوظاته، بناء على أنّه «لا تبدأ الدّراسات التّجريبيّة بالقضايا، بل بالملفوظات في موقف حقيقيّ»[1] فالتّقويم ليس عمليّة منطقيّة، بقدر ما هو عمليّة تداوليّة تستلزم نظراً مختلفاً في مستويات الخطاب، يتمايز في تراكيبه ومعانيه عن النّظر في مجرّد تراكيب قضاياه ودلالتها.

**قاعدة درء التّعارض:** العمل بهذه القاعدة من أهمّ سمات المجال التّداوليّ، خصوصاً الإسلاميّ. وهذه السّمة هي ما يجعل مسؤوليّة المخاطِب، خصوصاً المسلم، في حالنا هذا، أكبر، بما تتطلّبه من إعمال الفكر، وتطبيق قواعد التّأسيس السّالفة، ليدرأ التّعارض بطريقة مؤسّسة على معرفة عميقة بمقتضيات مجاله التّداوليّ «ومتى تعارض في ظنّ الظّانّ الكتاب والميزان _ النّصّ والقياس الشّرعيّ أو العقليّ _ فأحد الأمرين لازم: إمّا فساد دلالة ما احتجّ به من النّصّ، وإمّا بأن لا يكون ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنّه؛ أو فساد دلالة ما احتجّ به من القياس _

(1) Naess, Arne, *A necessary component of logic*, empirical Argumentation analysis (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p11.

سواء كان شرعيّاً أو عقليّاً ـ بفساد بعض مقدّماته أو كلّها لِما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشبّهة»(1).

**قاعدة الوزن**: وهذه القاعدة مبنيّة على الفطرة بما هي طريق تحصيليّ للمعرفة، ويتحقّق العمل بها في قدرة المخاطِب الحجاجيّة «والميزان الّتي أنزلها اللّه مع الكتاب [. . .] هي ميزان عادلة تتضمّن اعتبار الشّيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله اللّه في فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التّماثل والاختلاف»(2).

**قاعدة التّبين**: توجّه هذه القاعدة المخاطِب إلى ضرورة إعمال قدرته التّقويميّة، باستحضار أبعاده المعرفيّة دون تسرّع منه أو تجنٍّ على المخاطَب. وقد كان إغفال العمل بهذه القاعدة من مسقطات أطراف الحجاج، خصوصاً الحجاج العقديّ «ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتّى يتبيّن معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقليّة المبيّنة، لا في معان مشتبهة بألفاظ مجملة»(3)؛ لأنّ «النّظر إنّما هو في المعاني العقليّة»(4).

**قاعدة القصد**: قصد المخاطِب هو أساس معنى الخطاب

(1) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص418.
(2) المرجع نفسه، ص427.
(3) ابن تيميّة، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ص270.
(4) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص360





الحجاجيّ؛ لأنّنا «لا نستطيع أن نفهم دلالة الحجّة دون أن نفهم مقاصد المتكلّم أو الأسباب الّتي دعته إلى تقديم الحجّة في الخطاب»(1)، فينبغي معرفته من أجل تقويم الحجّة، سواء كانت معرفته بتجربة سابقة أم بالسّؤال عمّا يقصده بكلامه. وهذه من مقترحات ابن تيميّة، بل من وصاياه الّتي يتعيّن العمل بها ليكون المحاج على بيّنة من أمر الخطاب. وقد كان غياب اعتبار العمل بهذه القاعدة من مزالق التّأويل ومثارات الاختلاف عند القدماء.

### 2.2.3.3.3.5 قواعد التّقديم (إبرام الدّليل)

يعدّ تحصيل المعرفة أساساً معتبراً عند تقديم الدّليل؛ لذلك فإنّ التّحصيل بهذا الاعتبار خطوة معرفيّة سابقة للتّدليل وضرورة له. وسيكون للدّليل، حينها، وجهان: الوجه التّحصيليّ والوجه التّدليليّ. وينعكس اعتبار هذا التّلازم في العلاقة بينهما على التّدليل، ليغدو التّدليل مقدّماً طبقاً لمقتضى مبدأ عامّ، هو مبدأ الحاجة. وهذا ما نحدس بأنّه قد قدّمه ابن تيميّة في أعماله، فكانت قواعده حصيلةً مجتمعةً لما مارسه في إبطاله وما مارسه في إثباته. وتنقسم قواعد التّدليل في المنوال البيّن، خصوصاً في الإطار الحجاجيّ إلى: قواعد علميّة، وقواعد عمليّة.

### 1.2.2.3.3.3.5 القواعد العلميّة

القواعد العلميّة هي القواعد النّظريّة المرتبطة بالمجال التّداوليّ

(1) William D. Harpine, *Foundations of the theory of Argumentation*, unpublished PHD Dissertation, Urbana, Illinois, USA, 1982, p16.

الّتي يستحضرها المخاطِب استحضاراً ذهنيّاً، فيتمكّن من تنظيم خطابه طبقاً لمتطلّباتها، وسنعرض أهمّ القواعد الّتي حدسنا بوجودها عند ابن تيميّة.

**قاعدة الطّريقة**: ينبغي اعتماد هذه القاعدة منطلقاً نظريّاً، باختيار طريقة تتناسب مع المجال التّداوليّ، كما فعل ابن تيميّة في خطابه الحجاجيّ. ويمكن اقتناص ذلك بالاقتداء بهدي مصادر الثّقافة، والإفادة من مكتسباتها، ويمكن أن تكون طريقة القرآن هي طريقة الحجاج المثلى لمن تدبّرها وامتلك أدوات الاجتهاد الّتي تؤهّله. وقد أقرّ بها حتّى خصوم ابن تيميّة مثل الرّازي بقوله: «لقد تأمّلت الطّرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطّرق طريقة القرآن»[1]. كما ييسّر العمل بمقتضى هذه الطّريقة الجمع بين ثمرات طرق التّحصيل وتوظيفها في التّدليل، «والمنهج المسلوك إذن ينبغي أن يكون منهجاً فطريّاً لا منهجاً صناعيّاً كما يهول به بعض الفلاسفة وبعض المتكلّمين»[2].

**قاعدة الوظيفة**: لا تبيّن هذه القاعدة وظيفة اللّغة، بقدر ما تنبّه إلى اعتبارها. وللّغة وظائف كثيرة، من أهمّها الوظيفة الحجاجيّة. وعليه، «يجب أن تؤخذ وظائف اللّغة في الحسبان، إن أراد الإنسان أن يفهم الحجاج من وجهين: **الأوّل**، بوصفه نوعاً من الفعل التّواصليّ الّذي يتجسّد بخطاطات حجاجيّة في الخطاب،

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ج4، ص72.

(2) حمو النّقاريّ، **منطق الكلام**، ص155.



والآخر، بوصفه دافعاً إنسانيّاً أساسيّاً في تكويننا النّفسيّ»[1]. وينبغي أن يتقرّر أنّ «مجال الحجاج هو الخطاب حيث تظهر وجوه استعماله»[2]. ويفضي هذا إلى القول «إنّ ارتباط الحجاج باللّغة الطّبيعيّة يلزم عنه اتّباع الطّريق التّخاطبيّ الحجاجيّ التّواصليّ»[3]. لأنّ «اللّغة أوّلاً، وقبل كلّ شيء أداة للتّواصل»[4]. والعمل بهذه القاعدة يجنّبنا اللّبس الّذي وقع فيه الأقدمون عندما قصروا وظيفة اللّغة إمّا على الإخبار في الحدود والتّصديقات وإما على التّواصل بوصف الإنسان موصّلاً فقط، وفي هذا لا تفترق الوظيفة الأخرى عن الأولى كثيراً. ويترجّح، إذن، العمل بما تقتضيه الوظيفة التّواصليّة من اعتبار لجميع الأبعاد التّداوليّة، وهذا بلا شكّ، سينعكس على تركيب الخطاب الحجاجيّ تركيباً تتضح آثارها فيه، فلا يخطئها المخاطَب.

وينبغي التنبّه إلى أنّ للّغة عدداً من الوظائف، من أبرزها الوظيفة التّواصليّة، بل هناك من يرى أنّ «وظيفة اللّغات الطّبيعيّة الأساسيّة هي وظيفة التّواصل»[5]. ولا ريب أنّها لا تتحقّق إلاّ

(1) Laszlo I. Komlosi and Elisabeth Knipf, *Negotiation Consensus in Discourse Interaction Schemata*, in Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation, Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987, p83.

(2) مليكة غبار وآخرون، **الحجاج في درس الفلسفة**، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2006م، ص37.

(3) المرجع نفسه، ص39.

(4) Anton Benz and others, *An introduction to Game Theory for Linguistics*, p59.

(5) أحمد المتوكّل، **دراسات في نحو اللّغة العربيّة الوظيفيّ**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1406هـ-1986م، ص9.

باستعمال اللّغة الطبيعيّة؛ لأنّها «تكشف بوضوح عن جوانب تميّز اللّغة الطبيعيّة عن اللّغات الصوريّة»[1]. وتتعالق بوصفها وظيفة عامّة في الخطاب بوظيفة أخصّ تتعلّق بالممارسة الحجاجيّة هي الوظيفة الحجاجيّة، فتعالقهما هو تعالق العامّ بالخاصّ، وهذا ما أكسبها الوظيفة الحجاجيّة تحديداً. من هنا فقد عدّ (بوبر) الحجاج من وظائف اللغة الأربع؛ فهي عنده: وظيفة حجاجيّة، وظيفة وصفيّة، وظيفة إشاريّة، وظيفة تعبيريّة، إذ يستعمل المحاجج اللغة بهذه الوظيفة ليمثّل حججه وتفسيراته ويقيّمها[2]، ويرتبط بها قاعدتان فرعيّتان: قاعدة التّبيين وقاعدة التّفصيل.

أوّلاً: **قاعدة التّبيين**: يعمّق العمل بهذه القاعدة دور صياغة الخطاب الحجاجيّ طبقاً لخصائص اللّغة المرتبطة بالمجال التّداوليّ، فعند المسلم مثلاً يتأكّد أنّ «التّعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن، أولى من التّعبير عنها بغيرها؛ فإنّ ألفاظ القرآن يجب الإيمان بها، وهي تنزيل من حكيم حميد. والأمّة متّفقة عليها، ويجب الإقرار بمضمونها قبل أن تفهم، وفيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه. والألفاظ المحدثة فيها إجمال واشتباه ونزاع. ثمّ قد يُجعل **اللّفظ حجّة بمجرّده**، وليس هو قول الرّسول الصّادق المصدوق، وقد يُضطرب في معناه»[3]. وإن كان هذا يختصّ بالمعاني، فإنّ تبيينها ينبغي أن يكون انعكاساً للاعتداد بالمخاطَب «فإنّ الله علّم الإنسان البيان [. . .] والمقصود ببيان

(1) حسّان الباهي، **اللّغة والمنطق؛ بحث في المفارقات**، ص137.
(2) Leech, Geoffrey, *Principles of pragmatics*, p49.
(3) ابن تيميّة، **كتاب النّبوات**، ص ص876.





الكلام حصول البيان لقلب المستمع، حتّى يتبيّن له الشّيء ويستبين»[1].

ثانياً: **قاعدة التّفصيل**: وهذا يختصّ بالألفاظ، إذ ينبغي استعمال الألفاظ المفصّلة؛ لأنّ «استعمال الألفاظ المجملة في "الحدود" و"القياس" من باب السّفسطة»[2]. لما في ذلك من إيهام، وعدم وضوح، بل تعمية. وتفصيل الألفاظ من الأمور الّتي يتفاوت النّاس في تقويمها كما يختلفون في تقديمها.

**قاعدة التّفريق**: ليس للخطاب الحجاجيّ تكوين موحّد، بل له مظاهر متعدّدة، طبقاً لما تتطلّبه أبعاد المجال الحجاجيّ. وهذا ما يدعو ابن تيميّة إلى إعماله. لذلك، يجب التّفريق بين هذه الأبعاد، وعدم توحيد النّظر إليها. والتّفريق اثنان: **التّفريق الدّاخليّ**، و**التّفريق الخارجيّ**. والمرجع في هذا التّقسيم هو موضوع الخطاب وأطراف الخطاب.

أوّلا: التّفريق الدّاخليّ: وذلك بالتّفريق بين الأعيان مراجع الكلام أو الذّاتيّات الّتي يعتبرها بعض المناطقة كلّيّة، مثل صفة القدرة الّتي يُظنّ أنّها واحدة بوصفها كلّيّة بغضّ النّظر عن الذّوات الموصوفة. وهذا خلاف الواقع الخارجيّ «فقوله [الرّسول صلى الله عليه وسلم]: للّه أقدر عليك منك على هذا، دليلٌ على أنّ القدرة تتعلّق بالأعيان المنفصلة: قدرة الرّبّ وقدرة العبد»[3].

(1) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص ص63-64.
(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص269.
(3) ابن تيميّة، **جامع الرّسائل**، ص30.

لذلك ينبّه ابن تيميّة إلى خطورة عدم اعتبار ذلك «فليتدبّر العاقل هذا المقام الفارق فإنّه زلّ فيه خلقٌ من أولي النّظر الخائضين في الحقائق، حتّى ظنّوا أنّ هذه المعاني العامّة المطلقة الكليّة تكون موجودة في الخارج»[1].

ثانياً: **التّفريق الخارجي**: وذلك بالتّفريق بين الأعيان في تراجع الكلام. والأعيان المقصودة هي أطراف الخطاب. فكلّ طرف خطابيّ يختلف حتماً عن الطّرف الآخر، ممّا يستحقّ معه إيلاءه العناية في صياغة الخطاب. وذلك مثل اختيار شكلٍ معيّن من أشكال الدّليل المنطقيّ الممكنة لفئة ما من النّاس، وذلك «لمّا كان الخفاء والجلاء من الأمور النّسبيّة فقد ينتفع بالدّليل الخفيّ والحدّ الخفيّ بعض النّاس [. . .] وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلّة النّظريّة بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية [. . .] وكذلك المُناظِر. قد تُضرَب له الأمثال [. . .] وقد تُستسلَف معه المقدّمات [. . .] فيجب الفرق بين ما تقف معرفة الحقّ عليه، وتحتاج إليه؛ وبين ما يُعرَف الحقّ بدونه، ولكن قد يُزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين»[2]. وهذا يستتبع تفاوت حضور القدرة الحجاجيّة لأنّ «القدرة الحجاجيّة قدرة معقّدة بما أنّها تتألّف من أنواع مختلفة من القدرات المختلفة. فقدرة النّاس قد تختلف عند إنتاج الحجاج، مثلاً، عن قدرتهم عند تحليله أو تقويمه»[3].

(1) ابن تيمية، الفتاوى، ص331.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ص373- 376.

(3) Eemeren& Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation;* the Pragma-dialectical approach, Cambridge University Press, USA, 2004, p32.





**قاعدة القصد**: يُعدّ القصد عمدة في عمليّة اللّزوم بين الدّالّ والمدلول ولا يمكن أن يتحقّق دونه؛ لأنّ «اللّزوم إنّما يكون بالقصد»[1]. ولا يقف دور القصد عند ذلك، بل يتجاوز إلى دوره في التّصنيف إلى ما هو دليل ممّا هو غير دليل؛ اعتماداً على أنّ «الدّليل الّذي هو الآية والعلامة ينقسم إلى ما يدلّ بنفسه، وإلى ما يدلّ بدلالة الدّال به؛ فيكون الدّليل في الحقيقة هو الدّالّ به الّذي قصد أن يدلّ به. وقد جعل ذلك علامةً وآيةً ودليلاً [. . .] والنّوع الثّاني: ما يدلّ بقصد الدّالّ به؛ كالكلام، وكالعقد باليد، والإشارة بها [. . . فهذا النّوع] هو دليل بقصد الدّالّ وجعله. فهذا لولا القصد وجعله دليلاً، لم يكن دليلاً، فهو إنّما قصد به الدّلالة، فهذا مقصوده مجرّد الدّلالة، وذلك بمجرّده هو الدّليل. وهذا كالكلام الّذي يدلّ بقصد المتكلّم»[2]. وهنا يتبوأ القصد مكانة محوريّة، وبالتّالي يبوئ الإنسان مكانته في الخطاب. إذ لم يعد الدّليل مكتفياً بنظمه بقدر ما هو نتيجة لوعي الإنسان بما يفعل وما يقول، والقصد دلالة الوعي في عمليّة الاستدلال، وبتدخّل الإنسان في صياغة دليله يعني اعتباره للمجال التّداوليّ وإعماله في صياغة الدّليل.

**قاعدة التبعيّة**: يمكن أن تكون هذه القاعدة هي أمّ القواعد، بل أهمّها، إذ تنضوي القواعد السّابقة تحتها، فإنتاج الخطاب هو عمليّة ناتجة عن إعمال هذه القاعدة بما هو تابعٌ لمتطلّبات أبعاد المجال التّداوليّ. ويتبلور ذلك في نظام الخطاب الحجاجيّ بوصفه

(1) ابن تيمية، كتاب النبوات، ص954.

(2) المرجع نفسه، ص ص737؛ 762؛ 946-947.

مقياس تفعيل هذه القاعدة. ولو دققّنا في أمر اللّغة، مثلاً، لوجدناها من أكثر مكوّنات نظام الخطاب أثراً، وعليه «فتكون مباني اللّغة هي الّتي تتحكّم في معاني الفكر. وتكون صور التّفكير تابعة لصور التّعبير وتختلف باختلافها، دون أن يكون ذلك حائلاً دون الاتّفاق في العديد من هذه الصّور في مختلف اللّغات»[1] إذ «ليست اللّغة مكوّناً جامداً، فالحجاج، في الحقيقة، يعني تغيير لغتنا تغييراً مستمرّاً بطرق متعدّدة»[2] فالخطاب الحجاجيّ منجز لغويّ، إذ تشكّل اللّغة الطبيعيّة مادّته عندما يستثمر المخاطب جميع مستوياتها لتشكيل خطابه الحجاجيّ، من مفرداتها، وتراكيبها، فتتنوع في مبانيها، وتتقلّب في معانيها ملابسةً للسّياق.

ويعمد المخاطب إلى توظيف إمكاناتها الكامنة فيها في سبيل إنتاج خطابه الحجاجيّ، بما في ذلك تأكيد حضوره بتوظيف إشاريّاتها. ويفعل المخاطَب الأمر ذاته عند تأويل الخطاب، إذ لا يمكن له ذلك دون الولوج من لغة الخطاب ذاتها. ومردّ ذلك إلى أنّ سمة «اللّفظيّة» هي إحدى سمات الحجاج بوصفها معطًى صادراً عن الملكة اللغويّة المركوزة في ذهن الإنسان، ومؤكّداً لدورها في تجسيد قدرته الحجاجيّة، ودليلاً يكشف عن عمله الذّهنيّ «لكن إذا كان عمل العقل البشريّ إنّما يتجلّى في الفكر الّذي يصدر فيه أو الّذي يتلقّاه، فإنّ كلّ ذلك لا يحصل منه إلاّ بواسطة اللّغة الّتي يستعملها الإنسان دائماً، لكي يقول شيئاً أو

(1) محمود يعقوبي، المنطق الفطريّ في القرآن الكريم، ص24.

(2) Apostel, L.Towards *A General Theory of Argumentation*, p117.





لكي يفهم شيئاً»[1]. وهذا يفضي إلى أنّ معالجة الخطاب الحجاجيّ تتجاوز معالجته بوصفه منتجاً إلى معالجته بوصفه عمليّة.

وعليه، فمن خصائص الحجاج أنّه لا ينفكّ عن استعمال اللّغة أصالةً للتّعبير عن أفكاره؛ لهذا، كانت درجة العلاقة بين الحجاج واستعمال اللّغة مثار جدل؛ إذ يرى فريقٌ بأنّ اللّغة ضروريّة فقط لتجسيد القضايا، أو العبارات ذات العلاقة بالحجاج. في حين يرى فريقٌ آخر خلاف ذلك، بأنّ صياغة تعبيرات الحجاج اللفظيّة لها أهميّة جوهريّة. ومع هذا، فيمكن أن تتّسق كلتا الوجهتين. فالموقف الأوّل يستعمل مفهوم الحجاج بوصفه شيئاً تجريديّاً، أمّا الآخر فيستعمل مفهوم الحجاج بوصفه عمليّة[2] لذلك لم يقف دور اللّغة الطبيعيّة على صوغ الخطاب الحجاجيّ فحسب، بل انعكست على وصف المنطق المناسب له وتصنيفه، فكان المنطق الطّبيعيّ هو منطق الخطاب الحجاجيّ عوضاً عن المنطق الصوريّ، أو البرهان الّذي يستعمل اللّغة الصوريّة.

### 2.2.2.3.3.3.5 القواعد العمليّة

تتقاسم القواعد العمليّة الأهميّة مع القواعد العلميّة، وإن كانت تتلوها في الإعمال. فهي القواعد الّتي يتعيّن بها ما نظّمته تلك القواعد العلميّة، فيبرز للعيان ما استقرّ في الأذهان. فلا يتّسق

(1) محمود يعقوبي، المنطق الفطريّ في القرآن الكريم، ص22.

(2) Arnold Gunther, *A set of concepts for the study of dialogic Argumentation*, p176.

التّصنيف النّظريّ، من أجل التّحليل، مع الممارسة العمليّة كما هي في الواقع، أيّاً كان الواقع. إذ «يركّز المناطقة على المقدّمات التّجريديّة المصوغة صوريّاً، بدلاً من دراسة الحجاج كما يجري طبيعيّاً في الخطاب اليوميّ. وبهذا فهم يغفلون اعتبار عدد كبير من العوامل اللفظيّة، السّياقيّة، المواقف، وعوامل تداوليّة أخرى. ولهذا لا يمكن التّعامل مع مشكلات الخطاب الحجاجيّ على نحو كافٍ»[1]؛ لذلك فالاهتمام بظاهرة الخطاب الحجاجيّ أصبح هنا مشتركاً بين المناطقة ومنظّري الحجاج. فهناك رغبة عند بعض المناطقة بمختلف انتماءاتهم في توسيع اهتماماتهم بظاهرة الخطاب الحجاجيّ الّذي أغفلوه منذ أمد، كما يحاول بعض منظّري الحجاج أن يدرجوا بعض جوانب المنطق النّافعة في نظريّاتهم الحجاجيّة بطريقة أو بأخرى. وهذا قد يقود إلى اعتبار دراسة الحجاج حقلاً مستقلاً بما تغنيه به حقول معرفيّة متعدّدة أخرى. وهذا ما نحدس بأنّه قد حصّله ابن تيميّة في أعماله، فكان حصيلة مجموعة ما مارسه في إبطاله وما مارسه في إثباته. لذلك سوف نستخلص بعضاً من انعكاسات إصلاحه في نظم الخطاب الحجاجيّ، لنرى كيف حلّ قيد التّحكّم والوضع الّذي قيّد تقديم الدّليل صورةً ومادّةً، لأنّ «للنّاس طرقاً أخرى»[2]. ويغدو «المُعتبَر في الاستدلال إذن، هو اعتبار العلاقة اللّزوميّة (أو التلازميّة) بين مقدّم الاستدلال وتاليه. وينتج عن اعتبار العلاقة اللّزوميّة أصلاً في الدّليل أمران أساسيّان:

(1) Eemcren and others, *Fundamentals of Argumentation Theory*, p11.

(2) ابن تيمية، الرّدّ على المنطقيين، ص376.





- رفض اشتراط المناطقة في الاستدلال تكوّنه من مقدّمتين لا أكثر ولا أقلّ.
- رفض تخصيص الدّليل بصيغة لغويّة محدّدة من صيغ الشّرط المنفصل أو الشّرط المتّصل أو الجزم»[1]. ويمكن عرض ما يتعلّق بهذا في قاعدتين: **إحداهما** تتعلّق بالدّليل الواحد، أمّا **أخراهما**، فتتعلّق بالأدلّة المتعدّدة. ونسمّيهما قاعدة توحيد الدّليل، وقاعدة تعديد الأدلّة.

**قاعدة صياغة الدّليل**: لم تعد عند ابن تيميّة الصّياغة المنطقيّة الّتي تتمثّل في القياس أو الاستنتاج أو ما شاكلهما هي الصّيغ المسيطرة، بل الوحيدة لتقديم الحجج، وذلك انطلاقاً ممّا غدا بدهيّاً «إنّ خاصيّة الصوريّة تصنّف الاستدلال إلى صحيح وفاسد؛ وهو تصنيف لا يقف عند أهميّة المضامين في بناء الاستدلال وفي جعل المقدّمة موجّهة نحو الكشف عن نتيجة معيّنة. في حين أنّ الاستدلالات، كما تتمّ في الممارسة الفعليّة، تقبل تصنيفات متدرّجة، بحكم ما تحدثه في الذّهن من إغناء المعرفة ومراجعتها وتمتينها بالتّدريج، من خلال عمليّات تهذيب وتشذيب لا تنتهي»[2]؛ لذلك عمد ابن تيميّة إلى إعمال أصل التّعيين في صياغة حججه، فتبلورت بمظاهر مختلفة. ويتفرّع من ذلك قاعدتان، **إحداهما** تتعلّق بالدّليل المُفرَد: صورته ومادّته، أمّا

(1) حمو النقاري، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، ص ص192-193.

(2) بناصر البعزاتي، الاستدلال؛ مستويات في القوّة والوثاقة، ص ص20-21.

**الأخرى** فتتعلّق بتعدّد الأدلّة الّذي يتحقّق به دعوى ابن تيميّة: «أنّ الدّليل أوسع من القياس» ويتعلّق بطبيعة الحجّة المستعملة معياران: المعيار **الأوّل** يتعلّق بالحجّة ذاتها من حيث أعيان المصادر (منطقيّة أم غيرها)، أمّا المعيار **الآخر** فيتعلّق بتقديمها من حيث أعيان الموارد. وينشقّ من المعيار الآخر شقّان يتعلّق **الأوّل** بأعيان موارد الحجّة: المورود منه (المخاطِب) والمورود إليه (المخاطَب) وانعكاس اعتبارهما على صياغة الحجّة. ويتعلّق **الآخر** بصياغة الحجّة بوجهيها، وهما: صورة الدّليل، ومادّته. لذلك يتفرّع من هذه القاعدة ثلاثة أمور، هي: تصوير الدّليل، تنظيم الدّليل، استمداد الدّليل.

أ - **تصوير الدّليل**: انتظمت صياغة الحجّة أكثر ما انتظمت في تلك الصّورة الّتي تنتمي إلى المنطق الصوريّ، وذلك بالتأسّس في صيغتها على مقتضى علاقات قضاياه. من هنا كانت صورة الدّليل أكثر مكوّناته استجابةً لانعكاسات آثار مقترحات ابن تيميّة التّداوليّة، إذ يقترح صوراً منعكسة عن اعتباراته التّداوليّة، تتجسّد بها الحجّة بوصفها «استعمالاً مخصوصاً للّغة: فالحجاج أحد الأفعال الّتي ننجزها باللّغة. وهذه المقاربة تشدّد على أنّ الحجاج يُعدّ نشاطاً لغويّاً»[1]. ومقترحه مبنيّ على علاقة اللّزوم، إذ إنّ اعتبار علاقة اللّزوم في الدّليل توحّد حقيقته «فإنّه يجب إذا كان الدّليل حقّاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقّاً، وإن

(1) Robert J. Fogelin, *Understanding Arguments*, p vi.





تنوّعت صور الأدلّة ومقدّماتها وترتيبها»[1]، هنا، تتساوى صوره بأيّ صورة تركّب سواء قياس شمول أم قياس تمثيل «وهذا أمر يعقله القلب، وإن لم يعبّر عنه اللّسان»[2]، ليس هذا فحسب، بل قد يستغني الإنسان عن التّعبير عن الاستدلال «وقد يعبّرون بعبارات مبيّنة لمعانيهم، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معيّنة من أهل الكلام، ولا المنطق، ولا غيرهم»[3]. فالاعتبار «بمادّة العلم لا بصورة القضيّة»[4]. ومع هذا، إلاّ إنّ هناك استثناء يراعيه ابن تيميّة يتعلّق بالمستدلّ له، لكنّ هذا الاستثناء استثناء تداوليّ، فهو مبنيّ على أصل التّعيين باعتبار الإنسان (المخاطَب) الّذي طالما دعا إليه ابن تيميّة. فهناك أحوالٌ للمخاطَب، ينبغي أن تؤخذ في الحسبان، مثل المخاطَب:

**الغامض**: هناك من يحبّ الاستدلال بالأمور الخفيّة مثلاً، لأنّ «كثيراً من النّاس إذا ذُكِر له الواضح لم يعبأ به، وقد لا يسلّمه [. . .] وهذا في الغالب يكون من معاند، أو ممّن تعوّدت نفسه أنّها لا تعلم إلاّ ما تعنّت عليه، وفكّرت فيه، وانتقلت من مقدّمة إلى مقدّمة، فإنّ العادة طبيعة ثانية»[5].

**المعاند**: وهو أن يكون المستدلّ له معانداً أو مكابراً،

(1) ابن تيميّة، **الرد على المنطقيين**، ص340.
(2) المرجع نفسه، ص162.
(3) المرجع نفسه، ص162.
(4) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص188.
(5) ابن تيميّة، **الرد على المنطقيين**، ص374.

فيمكن أن «يُستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند، فيضرب له المثل وتذكر الكلّيّة ردّاً لغلطه أو عناده، بخلاف من كان سليم الفطرة»[1].

المتميز: فهذا الصّنف لا تقنع نفسه بما كان الوصول إليه سهلاً، بل يحبّذ التّطويل والتّكثير «فكلّما كان أدقّ وأخفى وأكثر مقدّمات وأطول كان أنفع له، لأنّ نفسه اعتادت النّظر الطّويل في الأمور الدّقيقة. فإذا كان الدّليل قليل المقدّمات، أو كانت جليّة، لم تفرح نفسه به»[2]، لذلك فإنّه يفرض على المستدلّ أن «يستعمل معه الطّريق الكلاميّة المنطقيّة وغيرها لمناسبتها عادته»[3]، وما ذاك إلاّ لرغبته ألاّ يجالس النّاس في دنوّ معرفته أو بساطة استدلالاته، أو أن يعرف ما عرفه الجمهور، أو ما عرفه غير الأذكياء، بل يتوق إلى أن يكون «قد امتاز عنهم بعلم»[4]، بيد أنّ ابن تيميّة لا ينكر مزيّة مثل هذا في سبيل تكوين الإنسان تكويناً مجوّداً، إذ يفتق ذهنه ويدرّبه ويقوّيه على العلم «وهذا مقصد حسن»[5].

ب ـ **تنظيم الدّليل**: تتجسّد صياغة الدّليل صياغة تداوليّة في تنظيمه تنظيما متنوّعاً، وذلك في: تنويع الفعل الكلاميّ، ترتيب الفعل الكلاميّ، تكثير الفعل الكلاميّ.

(1) المرجع نفسه، ص361
(2) المرجع نفسه، ص299.
(3) المرجع نفسه، ص299.
(4) المرجع نفسه، ص299
(5) المرجع نفسه، ص299.





**تنويع الفعل الكلاميّ**: لم يعد القول الخبريّ هو القول الوحيد الذي تُصاغ به الحجّة، بل أكّد ابن تيميّة على أنّ القول الإنشائيّ هو قول مؤهّل لتقديم الحجج سواء في صياغة المقدّمات مع المناظر مثلاً عندما «يكون المستدلّ هو السّائل، لا المعترض فيستسلف المقدّمات، ويقول: «ما تقول في كذا، وفي كذا؟»[1]، فيصوغ المقدّمات في أسئلة، أو «يقول: «ليبيّن لي كذا وكذا»[2]، يصوغها في أسلوب أمر؛ أم يستعمل الفعل الإنشائيّ في صياغة الدّليل كلّه. مستدلاً بما ورد في القرآن الكريم. **الدّليل الإنشائيّ**: مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[3]، ويبيّن ابن تيميّة أنّ السّبب في ذلك ما هو إلاّ إنّ هذا تقسيم حاصر. يقول: أَخُلِقوا من غير خالقٍ خلَقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول. أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهذا أشدّ امتناعاً. فعُلِم أنّ لهم خالقاً خَلَقهم. وهو سبحانه ذكر الدّليل بصيغة استفهام الإنكار ليبيّن أنّ هذه القضيّة الّتي استدلّ بها فطريّة، بديهيّة، مستقرّة في النّفوس، لا يُمكن لأحد إنكارها. فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدّعي وجود حادث بدون مُحدِث أحدثه، ولا يُمكنه أن يقول هو أحدث نفسه. ويختلف اختلافاً بيّناً عن صياغة الدّليل في القياسات البرهانيّة؛ إذ تعتمد الخبر بوصفه الصّيغة الوحيدة، وبهذا «انعكست هذه المقوّمات التّداوليّة على مفهوم الصّدق كذلك. فبدخال الجمل الإنشائيّة مع

(1) المرجع نفسه، ص376.
(2) المرجع نفسه، ص376.
(3) سورة الطّور، الآية35.

ربط مفهومها بمقوّمات كالمقام ومقاصد المتكلّمين، الخ، جعل الصّدق يرتبط باستعمال العبارة في ظلّ هذه المقوّمات»[1].

**ترتيب الفعل الكلاميّ:** لم تعد عنده سلسلة القول الحجاجيّ مقتصرة على ترتيب مقدّمات الدّليل أوّلاً ثمّ النّتيجة، بل غدا هناك أكثر من مظهر لإيراد المقدّمات، مثل ما يُفعل مع المناظر فقد «تُستسلف معه المقدّمات، وإلاّ فقد يجحد إذا عَرَف أنّه يلزمه الاعتراف بما ينكره. وهي طريقة المتقدّمين من نظّار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة»[2]. ويرتبط هذا المتغيّر بنوع الفعل الكلاميّ، إذ قد يجتمع متغيّران: **الأوّل**، أنّ الفعل الكلاميّ قد يستحيل فعلاً إنشائيّاً مثل الاستفهام، فلا يظلّ الفعل الكلاميّ الخبريّ هو الفعل الكلاميّ الوحيد لإنجاز الخطاب الحجاجيّ، أمّا الآخر، فهو تقديم المقدّمات بهذا النّوع من الأفعال، ممّا يضمن تحقّق النّتيجة من إجابات المستدلّ له، كما عرضنا.

**تكثير الفعل الكلاميّ:** قد تتكاثر الحجج وقد تقلّ «وذلك أنّ احتياج المستدلّ إلى المقدّمات ممّا يختلف فيه حال النّاس»[3]، كما أنّ عدد المقدّمات في الدّليل لم تعد مقيّدة، ولكنّ ذكر العدد حسب الحاجة، و«ليس لذلك حدّ مقدّر يتساوى فيه جميع النّاس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدلّ الطّالب بأحوال المطلوب، والدّليل، ولوازم ذلك وملزوماته [. . .] وما كان من

(1) حسّان الباهي، اللّغة والمنطق، ص121.

(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص376.

(3) المرجع نفسه، ص159.





المقدّمات معلوماً لم يحتج أن يستدلّ عليه، وإنّما يستدلّ على المجهول [. . .] وفصل الخطاب أنّ المطلوب قد يحتاج إلى مقدّمة، وإلى ثنتين، وإلى ثلاث، وإلى أربع»[1]. إذ «يعتمد موقف المستمع من قبول رأي المتكلّم من عدمه على المعلومات الّتي يمتلكها المتكلّم. ففي مثل هذا الموقف، يقدّم المتكلّم غالباً أدلّة دامغة ليدعم بها موقفه، ولكنّه يظلّ مقيّداً بفكرة كم من الأدلّة يستطيع أن يقدّمها. ويعود ذلك إلى قيود الوقت أو محدوديّة قدرة المستمع في تمثّل المعلومات»[2] وكانت قيود المناطقة قيوداً اقتضتها الصّنعة، فعدد المقدّمات مبنيّ على اعتبار عدد حدود المطلوب إذ «علّلوا ذلك بأنّ المطلوب المتّحد لا يزيد على جزئين مبتدأ وخبر. فإن كان القياس اقترانيّاً، فكلّ واحد من جزئي المطلوب لا بدّ وأن يناسب مقدّمة منه: أي يكون فيها إمّا مبتدأ وإما خبر، ولا يكون هو نفس المقدّمة»[3].

لهذا، كان التّحكّم في عدد المقدّمات من مآخذ ابن تيمية على المناطقة. إذ يرى أنّهم يولون مقتضى صناعتهم الأولويّة على ما يقتضيه سياق التّداول الّذي يصاغ فيه الاستدلال، ومن ذلك اشتراطهم لحصول التّصديق أن يتألّف القياس من مقدّمتين. بيد أنّ المناطقة قد يضمرون إحدى المقدّمتين اكتفاءً بما لدى السّامع.

(1) المرجع نفسه، ص ص294-343.

(2) Jacob Glazer and Ariel Rubinstein, *A Study in the Pragmatics of persuasion*, A game theoretical approach, Theoretical Economics Journal, Wiley-Blackwell, V 1, N 4, 2006, p395.

(3) ابن تيميّة، الفتاوى، ص163.

ولكنّ اعتراض ابن تيمية عليهم ينصبّ على إصرارهم بأن يتألّف الدليل من مقدّمتين مسبقاً بغضّ النّظر عن المخاطَب، إذ يشدّد هو على أن يكون المخاطَب هو المرجع في تحديد عدد المقدّمات، بدلاً من اللّجوء إلى القول بأنّ هناك إضماراً في الدّليل. نرى ذلك في ردّه: «وأمّا قولهم: الاستدلال لا بُدّ فيه من مقدّمتين بلا زيادة ولا نقصان فهذا قول باطل طرداً وعكساً، وذلك أنّ احتياج المستدلّ إلى المقدّمات ممّا يختلف فيه حال النّاس، فمن النّاس من لا يحتاج إلاّ إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك. كما أنّ منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضّرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدّمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر، فمن أراد أن يعرف أنّ هذا المسكر المُعيّن محرّم. فإنْ كان يعرف أنّ كلّ مسكر محرّم، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعيّن يسكر أم لا، لم يحتج إلاّ إلى مقدّمة واحدة. وهو أن يعلم أنّ هذا مسكر، فإذا قيل له هذا حرام فقال ما الدّليل عليه؟ فقال المستدلّ: الدّليل على ذلك أنّه مسكر تمّ المطلوب.

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض أنواع الأشربة: هل هو مسكر أم لا؟ كما يسأل النّاس كثيراً عن بعض الأشربة، ولا يكون السّائل ممّن يعلم أنّها تسكر أو لا تسكر، ولكن قد علم أنّ كلّ مسكر حرام، فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه أو بغير ذلك من الأدلّة أنّه مسكر علم تحريمه»[1]. والقاعدة الجامعة لذلك هي: «أنّ الحاجة

(1) ابن تيمية، الفتاوى، ص142.





إلى المقدّمات بحسب حاجة المستدلّ»[1]، لكن ينبغي التّأكيد على أنّه لا يخلو تكاثر الحجج من جانب تعامليّ يتعلّق بالإطار التّواصليّ، وذلك أنّ «الحجج الموسّعة تعمّق درجة المَيل في الوجه، بل قد تكون مصدر خطر على العلاقة»[2] لذلك فهذا هو معيار آخر لتقنين عدد مقدّمات الدّليل، بما يجعل الجانب التّواصلي بعداً من أبعاد حاجة المستدلّ. فهو دافع من ناحية، بيد أنّه مانع من ناحية أخرى، ممّا يتطلّب من المستدلّ أن يوازن بين هذين المعيارين.

ج ـ **استمداد الدّليل**: يتجاوز ابن تيميّة شكل الدّليل إلى اعتبار مادّة الدّليل الّتي يستمدّ المحاج منها حججه، فتتخذ الأولويّة في المنوال البديل، بل تحلّ محلّ مكمن اليقين عند المناطقة، أي تحلّ أولويّة مادّة الدّليل محلّ شكل الدّليل، ليغدو «الاعتبار بمادّة العلم، لا بصورة القضيّة [. . .] فإنّ إفادة «الدّليل» لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما [الشّمول، والتّمثيل] دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين»[3]، بل يغدو اعتبار مادّة الدّليل هو معيار اختزال الأشكال المنطقيّة إلى الشّكل الأوّل من القياس الاقترانيّ، فهو «مع اختصاره فإنّه يشمل جميع أنواع الأدلّة، سواء سُمّيت «براهين» أو «أقيسة» أو

(1) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص389.

(2) Pamela J. Benoit, *Orientation to face in everyday Argument*, p145.

(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيين، ص ص244–255.

غير ذلك»[1]، بل لم يعد عند ابن تيميّة ذلك الشّكل، بما هو موئل جميع الأشكال ومردّها، شكلاً اصطناعياً، والعمدة أنّه «متى كانت المادّة صحيحة أمكن تصويرها بالشّكل الأوّل الفطريّ»[2]. ويبدو أنّ فطريّته ناتجة عن «إنّ النّتيجة إنّما هي فيه بالقوّة»[3].

وتتفاوت حصيلة المستدلّ المعرفيّة وطريقة تحصيله «فإنّ كثيراً من النّاس تكون عنده القضيّة «حِسّيّة» أو «مُجرّبة» أو «مبرهنة» أو «متواترة»، وغيره إنّما عرفها بالنّظر والاستدلال»[4]، ومع هذا التّفاوت، فإنّ وضع المستدلّ له ومعرفته هي العامل الأوكد، بل المرجّح في صياغة الدّليل، لذلك فإنّ المستدلّ يصوغ دليله بطرق أو يضمّنه مكوّنات هو نفسه في غنىً عنها «حتّى يضرب له أمثالاً، ويقول له «أليس كذا؟»، «أليس كذا؟»، ويحتجّ عليه من الأدلّة العقليّة والسّمعيّة بما يكون «حدّاً أوسط» عند المخاطب ممّا لا يحتاج إليه المستدلّ»[5].

ومن ناحية أخرى، يمكن القول أنّه لا يقتصر أصل اللّزوم على إبرام الدّليل وحده، بل يلزم عنه مراعاته عند إبرام الأدلّة مجتمعة، فيوسّعها، ولا يبقى القياس البرهانيّ هو طريقة إبرام الدّليل الوحيدة. وهذا يمنح المحاج الحرّيّة لإبرام أدلّته وفق الطّريقة

(1) المرجع نفسه، ص339.
(2) المرجع نفسه، ص343.
(3) المرجع نفسه؛ ص420.
(4) المرجع نفسه، ص133.
(5) المرجع نفسه، ص133.





الملائمة لمجاله التّداوليّ، «ولا تعدو الحقيقة لو افترضنا بأنّ النّاس لديهم وعي بالمعايير - وهذا ما يشكّل إطار النّظريّة المعياريّة- لكن، وبالقدر نفسه من الحقيقة، يمكن القول بأنّ أفعالهم لا تنصاع دائماً لهذه المعايير - وهذا ما يشكّل إطار اللّعبة المشتركة»[1].

**قاعدة تعديد الأدلّة:** لم تعد الأدلّة القياسيّة أو المنطقيّة هي الأدلّة الوحيدة، وذلك لما يتوفّر عليه المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ من موارد. والأدلّة الّتي تنتسب إلى ذلك المجال هي أدلّة تفوق في قوّتها قوّة الدّليل المنطقيّ، لذلك كثيراً ما استعملها ابن تيميّة مع خصومه، خصوصاً خصومه المنتسبين إلى الإسلام في محاولة منه للاحتكام إلى أبعاد المجال الّذي يجمعهم. فللحجّة عند ابن تيميّة موارد عديدة يستقيها من أبعاد المجال التّداوليّ: القرآن الكريم، الحديث الشّريف، اللّغة العربيّة؛ فعلى «الإنسان لو أنّه يناظر المشركين وأهل الكتاب لكان عليه أن يذكر من الحجّة ما يبيّن به الحقّ الّذي معه والباطل الّذي معهم»[2]. ومن هذه الحجج تلك الحجج النّقليّة والعقليّة: حجّة القرآن، حجّة البيان، حجّة السّلطان، حجّة الأذهان.

**حجّة القرآن:** يمكن أن نوجز مكانة حجّة القرآن فيما ذكره ابن تيميّة، لنجاعته في مختلف سياقات الحجاج الممكنة، ونذكره رغم طوله، وذلك أنّه قد تقرّر عنده أنّه «بالجملة، فالخطاب له ثلاث

(1) Edda Weigand, *Argumentation, the Mixed Game*, p63.
(2) ابن تيميّة، نقض المنطق، ص125.

مقامات: [الأوّل] فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها، أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنّة، وأن يقول: لا أجيبك إلاّ إلى كتاب الله وسنّة رسوله، بل هذا هو الواجب مطلقاً [...الثّاني] وأمّا إذا كان الإنسان في مقام الدّعوة لغيره والبيان له، وفي مقام النّظر أيضاً، فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنّة، ويدعو إلى ذلك، وله أن يتكلّم مع ذلك، ويبيّن الحقّ الّذي جاء به الرّسول بالأقيسة العقليّة والأمثال المضروبة، فهذا طريقة الكتاب والسنّة وسلف الأمّة [...الثّالث] وإذا كان المتكلّم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادّعى أنّ العقل يعارض النّصوص، فإنّه قد يحتاج إلى حلّ شبهته وبيان بطلانها، فإذا أخذ النّافي يذكر ألفاظاً مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسماً [...] فههنا يستفصل السّائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟ فإن أراد بها حقّاً وباطلاً قَبِل الحقّ وردّ الباطل [...] وإذا قُدِّر أنّ المعارض أصرّ على تسمية المعاني الصّحيحة الّتي ينفيها بألفاظه الاصطلاحيّة المحدثة [...] قيل له: هب أنّه سمّى بهذا الاسم، فنفيك له إمّا أن يكون بالشّرع، وإمّا أن يكون بالعقل»[1].

حجّة البيان: غدا نظام اللّغة العربيّة من موارد الحجج عند ابن تيميّة سواء ألفاظها أم معانيها أم تراكيبها. وقد أكّد بهذا أنّ «الأهمّ من ذلك كلّه أنّ الحجاج لا يقتصر على الاستدلال العقليّ، بل

(1) ابن تيميّة، **درء تعارض العقل والنّقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ص ص234-237.





يتجاوز ذلك ليشمل الحجاج اللّغويّ الخالص ذاك الّذي ينبع من اللّغة باعتباره خاصيّة كامنة فيها»[1]. ومن أوضح احتجاجاته باللّغة ما بيّنه بأنّ الحدّ مجرّد اسم، وشرع في بيان دلالة الاسم أو المفرد، فإذا قيل حدّ الإنسان: «الإنسان حيوان ناطق» لكنّ «الحدّ ليس هو الجملة الخبريّة، وإنّما هو مجرّد قولك «حيوان ناطق» وهذا مفرد، لا جملة [...] قيل: التّكلّم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جواباً لسؤال، سواء كان موصوفاً/ مركّباً تركيباً تقييديّاً أو لم يكن كذلك»[2]. ولا يكاد يخلو موضع في أعماله على كثرتها، أو قضيّة حجاجيّة على غزارة قضاياه الاختلافيّة، من احتجاج بحجّة تنتمي إلى المستويات اللّغويّة.

**حجّة السّلطان**: هذه الحجّة تقتصر على أقوال الآخرين وأفعالهم الّتي يمكن أن يُستشهد بهم في الخطاب الحجاجيّ. وتستحقّ هذه الأقوال وصفها بالمصدر الحجاجيّ انطلاقاً من أوضاع غير لغويّة أو خطابيّة، إذ إنّ «الحجّة الانجازيّة أو حجّة السّلطة لا تتأسّس على العلاقات التّابعة دلاليّاً بين القول- الرّأي- الحجّة. بل تتأسّس على العلاقة الاجتماعيّة الهرميّة: إذ يعطي

(1) سامية الدّريديّ، **الحجاج في الشّعر العربيّ القديم من الجاهليّة إلى القرن الثّاني للهجرة**، ص55، ويبدو واضحاً أنّها تقصد ما نصّت عليه أعمال أنسكومبر وديكرو، بيد أنّ هذا الاقتباس يمكن أن يدلّل على طرق أخرى يجري الاستدلال بها في اللّغة، وهو ما وجدنا عند ابن تيميّة كثيراً، بل تجاوز الاستدلال المرحليّ إلى التّأصيل باللّغة لتكوين الخطاب الحجاجيّ نظريّاً وعمليّاً.

(2) ابن تيميّة، **الرّدّ على المنطقيين**، ص74.

العنصر الأقوى سلطة هرميّاً القول، بالتلفّظ، قيمة الصّدق (فهو يمتلكها) في حين يؤمن بها العنصر الأقلّ سلطة [. . .] وتكتسب حجّة السّلطة، أو الحجّة الإنجازيّة قيمة الصّدق بربطها بالشّخص الّذي يمتلك السّلطة بسببٍ من موقعه في هرميّة السّلطة أو في هرميّة القيم والرغبات»[1].

**حجّة الأذهان:** يعدّ قياس الغائب على الشّاهد من الأقيسة الّتي تتوافق مع منطلقات ابن تيميّة التّدليليّة؛ لأنّه يعتمد على التّجربة المتمثّلة إمّا في نظر الإنسان أو أمام ناظريه «فكما أنّ الشّيء لا يتصوّر إلاّ بعد الحسّ به، أو بما فيه شبه به من بعض الوجوه [. . .] ولهذا ضُربت الأمثال للتّعريف والتّرغيب والتّرهيب، فإنّ الأمور الغائبة عن المشاهدة والإحساس لا تُعرف وتُحبّ وتبغض إلاّ بنوع من التّمثيل والقياس، سواء كان الغائب أكمل في الصّفات المطلوبة المشتركة، كالموعود به من أمر الجنّة والنّار، وكما يصف به الرّبّ نفسه سبحانه وتعالى، أو كما دون ذلك، كما مثّل من الأمور بما هو أكمل منه»[2]. ويُعدّ المعيّن النّاتج عن خبر المعصوم هو الطّريق أو المنطلق لصياغة هذا النّوع من القياس، لأنّ «ما أخبرت به الرّسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم ممّا نشهده نحن في هذه الدّار [. . .] ليست عقليّة قائمة بالعقل»[3]. وكذلك ما شهدت بمثله التّجربة.

(1) Olga Kunst Gnamus, *Argumentation and Persuasion*, in Frans Eemeren and Others (Edit), p107.

(2) ابن تيميّة، جامع الرّسائل، ص400.

(3) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص ص354-355.





وهذا ما يثبت الحاجة إلى البناء على أصل التّعيين، فمن المعلوم «أنّا لا نعلم ما غاب عنّا إلاّ بمعرفة ما شهدناه [. . .] وتلك معرفة معيّنة مخصوصة، ثمّ إنّنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشّاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّة كليّة، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا لم نفهم ما قيل لنا إلاّ بمعرفة المشهود لنا»[1]. ويندرج في هذا النّوع من القياس نوعان، هما: قياس الأولى، وقياس الأدنى. وقياس الأولى هو ما يهمّنا التّنبيه عليه في هذا المقام لضرورته عند تفاوت الذّوات، لما أفضى إليه عدم التّنبّه له من إشكالات عمليّة، رغم أهميّته في استخراج الأحكام الفقهيّة.

**قياس الأولى:** هذا النّوع ناتج عن اعتبار الغائب الّذي لا يخضع لأيّ من القياسين: الشّموليّ أو التّمثيل، ذلك لأنّ قياس الشّمول يسوّي بين جميع أفراده الّتي تندرج فيه، فيتعدّى حكم الفرد إلى أيّ فرد آخر في مجموعه. ولكنّه اعتبار لمعيّن وذلك مثل الاستدلال على الربّ سبحانه وتعالى. لذلك كان قياس الأولى هو طريقة الأنبياء فهم «إن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولى»، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فإنّ الربّ تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّيّ تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزّه عنه غيره من النّقائص فتنزّهه عنه بطريق الأولى»[2].

(1) ابن تيميّة، الفتاوى، ص346.

(2) ابن تيميّة، الرّدّ على المنطقيّين، ص193.

ويتفرّع من هذا قاعدتان[1]، هما: قاعدة الإيجاب، وقاعدة السّلب. ولا حاجة إلى تكرارهما. ويطّرد هذا في مقايسة أيّ ذاتين تشتركان في صفة، ولكنّ إحداهما تفضل الأخرى. مع الأخذ في الاعتبار أنّ مقدار التّفاضل أو كيفيّته قد تكون مجهولة، بل قد تكون فوق علم القائس.

**خلاصة:** كان عمل ابن تيميّة عملاً شمولياً، تجريدياً، إذ جرّد ما تناثر من أفعال وما تشتّت من أفكار، فنظّمها في أبعاد مقنّنة، ولكنّها منضبطة وضامنة للإنتاج السّليم الّذي يعتدّ بكلّ أبعاد المجال التّداوليّ، الإنسانيّ بعامّة، والإسلاميّ بخاصّة. وكان من نتيجته إيجاد: أصل التّعيين، ومبدأ التّقييد، وفعل التلفّظ، وفكرة اللّزوم. وقد أدّى ذلك إلى توسيع العقل، وبالتّالي توسيع العبارة؛ تأسيساً على ما فتئ يكرّر من أنه «إذا اتّسعت العقول وتصوّراتها، اتّسعت عباراتها»[2]. والانفتاح يدعو إلى اعتبار الأبعاد الخارجيّة، بل الحاجة إليها، بما يؤدّي إلى تقييد التّفكير فتقييد التّعبير، فيغدو للخارج الأوليّة الّتي تنعكس على كلّ منهما، فلا يتوقّف العلم عندئذٍ على القياس وحده. و «هذا كلّه يدعونا إلى القول بأنّنا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره: منطق يتكوّن من مبحث في الحدّ لا يستند إلى فكرة الماهيّة وهي جوهر هذا المبحث عند

(1) طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص369. وقد صاغ منهما قانوناً سمّاه قانون القلب. ويبدو في هذا القانون أثر السّلّم الحجاجيّ بقوانينه ومصطلحاته حاضراً.

(2) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ص158.





أرسطو. ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التّجربة المؤدّية إلى اليقين ـ وهي عنصر لم يعرفها أرسطو»[1].

ويتّضح بعد هذا أنّ مستعمل اللغة الطّبيعيّة لن يكون مضطرّاً لأن يصوغ خطابه الحجاجيّ على ذلك المنوال الأصيل (الصّوريّ)، بل يصوغه على ذلك المنوال البديل (اللّزوميّ) الّذي يوجّهه بما يتيح له من اختيار أدواته المنطقيّة، وآليّاته الاستدلاليّة، بشرط ألاّ ينفكّ في هذا الحال عن انغماسه في سياقه الحجاجيّ من جهة، والاستجابة لمقتضيات اللغة الطّبيعيّة من جهة أخرى. فسياقه لا يغفل قدرة طرفي الخطاب الفطريّة، ومعارفهما اللّغويّة وثقافتهما العامّة، ومقاصدهما المطويّة. عند هذا الحدّ تتقوى العلاقة بين مكوّنات الخطاب الحجاجيّ: السّياقيّ واللّغويّ والمنطقيّ، فتتجاوز التّأثير السطحيّ إلى التّأثير التّكوينيّ. يتّضح هذا بتحديد دور كلّ مكوّن من هذه المكوّنات الثّلاثة في إحداث عمليّة التّعالق بينها، بل التّآثر.

وبما أنّ للمكوّن السّياقي أبعاداً قد عرضناها، فإنّها تغدو هذه الأبعاد في العمليّة الحجاجيّة مخرجات تتبوأ مكانة المدخلات للمكوّن الآخر، أي للمكوّن المنطقيّ، فتقرّبه من الاتّصاف بالطّبيعيّة بالقدر الّذي تنأى به عن الاتّصاف بالصّوريّة. وبالمقابل تحيله من الاقتصار على العناية بالصوريّة البحتة إلى العناية بمضمون الخطاب، وذلك بتمثّل المكوّن السّياقيّ وإدماجه فيه

(1) علي سامي النّشار، **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ص140.

واندماجه معه في الخطاب بوصفه مضموناً من مضامينه، بعيداً عن قولبة الفكر في أنماط قارّة، تغيب عنها مرونة الخطاب الحجاجيّ وحقيقته كما يجري في واقع الأمر؛ وهذا ما حدا بكثير من الباحثين أن يعبّروا عن «نفورهم من المنطق الحديث؛ لأنّه، كما يقولون، يفضي إلى قولبة الفكر في أنماط قارّة»(1).

والّلغة لها منطقها الخاصّ، ولكنّه ذلك المنطق الّذي يعمل وفقاً لمعادلة التأثّر والتأثير، فيتكيّف مع المكوّن السّياقيّ من ناحية، ويكيّف المكوّن المنطقيّ من ناحية أخرى فيجلّي الخطاب في أنسب صوره. فتغدو تراكيب الخطاب الحجاجيّ ومعانيه مرتبطة بمقتضياتهما. يتّضح ذلك في ممارسة لعبة الحجاج باختيار الألفاظ، والأدوات، وصيغ التّراكيب من تقديم وتأخير، وحذف وأنواع الفعل الكلاميّ من خبريّ أو إنشائيّ وعدد الحجج وأنواعها. وهذا ما يجيز تنقّل الملفوظ الواحد من كونه مقدّمة ليصبح نتيجة، أو العكس طبقاً لتلك المقتضيات. كما يجيز الانتقال من معنى الخطاب الحرفيّ إلى معنى المتكلّم، أو من منطوقه إلى مفهومه. ولا يمكن أن يكون ذلك إلاّ باستحضار مكوّني الخطاب الآخرين، أي بتوظيف أبعاد السّياق من ناحية، وبتفعيل الأبعاد المنطقيّة من ناحية أخرى في عمليّة تكامليّة، لا تنفكّ أواصرها.

(1) E.M. Barth, *A normative-pragmatical foundation of the rules of some systems of formal dialectics* (in) Argumentation: Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982, p165.





وعليه، يتبيّن لنا أهميّة المكوّن المنطقيّ، بل مركزيّته الّتي استحقّت من ابن تيميّة أن يوليه العناية، ولا غرو في ذلك، فقد جعلنا ابن تيميّة بهذا العمل ندرك أنّ المكوّن المنطقيّ يتميّز بتطويع كلّ من المكوّنين الآخرين، بما يجعله ميزان الخطاب الحجاجيّ الّذي يضع كلاّ منهما في كفّة ويعمل على إدماجهما، والتوسّط لإقامة العلاقة بينهما بالمقدار الّذي يمنحه نجاعته. وبما أنّه يمتلك هذه الوظيفة، فإنّه يحتلّ جوهر الخطاب الحجاجيّ، وعمود صنعته، بل يغدو المكوّن المهيمن على تفكير طرفي الخطاب الحجاجيّ. وبتعالق هذه المكوّنات الثلاثة، وتشاكلها، يتولّد ما يمكن أن نسمّيه بمنطق الخطاب الحجاجيّ، ذلك المنطق الّذي ينتج من ممارسة الحجاج، فلا يصبح غريباً عليه، أو مستعاراً من حقول خارجه مثل المنطق الصّوريّ، أو الرّياضيّ أو غيره.

وما نقد ابن تيميّة للمنوال الأصيل، ومحاولته الإصلاحيّة، إلاّ عمل يؤكّد أنّ منطق الخطاب الحجاجيّ الملائم ما هو إلاّ ذلك المنوال البديل. ليتبيّن بوضوح أنّ ابن تيميّة قلب، كعادته، المعادلة كما يقال، ليغدو المنوال البديل عنده هو المنوال الأصيل.

# الخاتمة

في نهاية مطاف هذا العمل، يمكن القول أنّا قد وقفنا، فيها، على كثير من المحطّات الّتي أغنت العمل وأغنت المنهج البحثيّ، إذ ابتدأنا بمحاولة للبحث عن إصلاح مشكل الخطاب الحجاجيّ الّذي انحصر في منطقه (منطق الخطاب الحجاجيّ)، وذلك لأنّ هذا المشكل قد أخذ حيّزاً من تفكير العلماء والباحثين في ثقافات متعدّدة وعلى مدى أزمان طويلة، فغدا البحث عن حلّه وإصلاحه هو بؤرة عملنا، ممّا جعلنا نجمع الأفكار ونتنقّل بين مظانّ المصادر والمراجع.

وقد وقف بنا جهدنا عند أعمال ابن تيميّة، إذ ألفينا عنده بغيتنا، ووجدنا عنده مقترحاً لحلّ الاختلاف، وهو المقترح التّداوليّ. لذلك، تيسّر لنا مقاربة خطاب ابن تيميّة الحجاجيّ مقاربة تداوليّة، ولم يكن توظيف هذه المقاربة إلاّ تواؤماً مع طبيعة ذلك الخطاب، ومع طبيعة ما يدعو إليه ابن تيميّة من إعمال أبعاد المجال التّداوليّ. وبإيجاز، فقد خلص البحث إلى نتائج وتوصيات. أمّا النّتائج فتنقسم إلى قسمين: نتائج خاصّة، ونتائج عامّة. تتعلّق النّتائج الخاصّة بموضوع العمل تحديداً. أمّا النّتائج العامّة فتتعلّق بالمقاربة التّداوليّة وعلاقتها بالخطاب الحجاجيّ.

وسنقدّم النّتائج الخاصّة، لأنّها هي الثّمرة المباشرة الّتي لأجلها انعقدت النّيّة فشرعنا في العمل. وما كان ذلك ليكون لولا تعويلنا على النّتائج الّتي نتوخّاها، وترجيحنا لغنى قيمتها العلميّة، بما ستنطوي عليه من قدرة تأثيريّة في إطار الدّراسات التّداوليّة، واللّسانيّة، والحجاجيّة.

## أوّلا، النّتائج الخاصّة

- تبيّن أنّ ابن تيميّة اتّخذ منهجيّة في إدارة الاختلاف مع خصومه انطلقت ممّا سمّيناه بعمليّة التّقويم الّتي نكاد نجزم بأنّ هذه العمليّة ثمرة لتحليل خطاباتهم تحليلاً ناتجاً لمنهجيّة تداوليّة. وقد تبلورت عمليّة التقويم بخطوات متتابعة، منها تحرير الاختلاف، وتحديد موطنه، ثمّ فحص موطن الاختلاف فحصاً دقيقاً لوضع يده على جرثومته، فكان عمدة الاختلاف هو استعمال المنطق الصّوريّ بوصفه منوال الخطاب الحجاجيّ، مع أنّه مجافٍ في أصله وفي طبيعته لمجال التّداول بعامّة، والمجال العربيّ الإسلاميّ بخاصّة. وهذه الخطوات المنضبطة هي ما أعاننا على متابعة منهجيّته، وذلك بتتبّع آثارها في أعماله بدءاً بعناوينها.

- تبدّى لنا أنّ اختلاف ابن تيميّة مع الآخرين، خصوصاً المناطقة، كان اختلافاً وجوديّاً في أصله، وذلك انطلاقاً من تحديد طبيعة النّظر عند كلّ منهما. وقد اتّضح أنّه نتج عن اختلاف الأصل الوجوديّ أصلان اثنان هما الكلّيّ عند





المناطقة، وأصل التّعيين كما اتّضح لنا عند ابن تيميّة، وقد وصفنا كلاًّ منهما بوصف يجسّد رؤية ابن تيميّة: أحدهما أصل الفساد عند المناطقة، والآخر أصل السّداد عند ابن تيميّة.

- أبدع ابن تيميّة مبادئ تداوليّة وقواعد تعامليّة مرتبطة بأصله الوجوديّ، يمكن الاحتكام إليها في وزن رؤيته والحكم عليها، ومنها مبدأ التّقييد الّذي لا ينفكّ عن نظره الوجوديّ وأصله الّذي بنى عليه رؤيته، ممّا جعله يعتدّ يؤكّد على اعتبار الأبعاد التّواصليّة في الخطاب الحجاجيّ، وكذلك بوّأ نظريّة التّلفّظ أهمّيّتها العمليّة بما هي مرتبطة بتلك الأسس التّداوليّة الأخرى، أي أصل التّعيين، ومبدأ التّقييد.
- كان توظيف المنهج التّداوليّ ونظريّاته في فحص مدوّنة ابن تيميّة مثمراً، إذ كشف عن رؤية تتّسق مع طبيعة الخطاب الحجاجيّ، بل تسمح بمقاربة المنطق الصّوريّ مقاربة تكاد تكون مختلفة، ممّا ينتج عنه: **أولاً**، ثبوت عدم صلاحيّته بوصفه منوال الخطاب الحجاجيّ، **وآخراً**، ثبوت الحاجة إلى إصلاحه، بل استبداله بمنوال بديل.
- أنّ هدم المنطق الصّوري وإنشاء منطق بديل عنه، لم تكن إلاّ عمليّات ناتجة عن الاعتداد بأبعاد المجال التّداوليّ في تقويم الخطاب الحجاجيّ وفي تقديمه؛ إذ إن ذلك الاعتداد يتطابق مع طبيعة الخطاب الحجاجيّ في الواقع، وهذا ما قاد ابن تيميّة لأن يبدع منوالاً بديلاً للمنوال الأصيل، ليكون منوال الخطاب الحجاجيّ الملائم، بل ليغدو هو المنوال الأصيل طبقاً لرؤية ابن تيميّة.

- ثبت أنّه لا بدّ من اعتبار طرق التّفكير، بوصفها مستوى من مستويات تكوين الخطاب الحجاجيّ، ولا تنفكّ عند ابن تيمية عن مستوى التّعبير.

آخراً **النّتائج العامّة**، وهي:

- أنّ تحرير الاختلاف في العمليّة الحجاجيّة وتحديد عمدته لهو أهم الخطوات وأولاها في إنشاء الخطاب الحجاجيّ وممارسته ممارسة تكفل التوصّل إلى حلّ الاختلاف.
- بيان دور الحجاج التّأسيسيّ في النّقد وفي تحصيل المعارف على المستوى الشّخصيّ. وكذلك دوره في تطوير المعرفة وإغنائها وتنميتها على المستوى المجتمعيّ، بل على مستوى الأمّة الواحدة والأمم المتكاثرة.
- قابليّة النّسق اللّسانيّ للانفتاح على كثير من النّظريّات والمناهج غير اللّسانيّة مثل النّظريّات والمفاهيم المستقاة من الدّراسات والحقول الإستراتيجيّة مثلاً. يتأكّد هذا في مستوى الخطاب، خصوصاً الخطاب الحجاجيّ، لما ينطوي عليه من سمات قد لا تتوافر في غيره من أنواع الخطاب.
- إمكانيّة توظيف المناهج الحديثة وتسليطها في سبيل اكتشاف ما يتوفّر عليه التّراث العربيّ من مكامن الجدّة، بعد تنقيحها واستصفاء ما يتلاءم مع المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ دون شطط يحول دون تحقيق الإقساط فيحيله إلى الإسقاط.
- أفضت مقاربة الخطاب الحجاجيّ مقاربة تداوليّة، أقلّه، إلى نتيجتين، كلتاهما تنتسبان إلى النّظريّات التّداوليّة:





- الأولى: إمكانيّة إغناء نظريّة الأفعال الكلاميّة بالنّظر إليها انطلاقاً من الممارسة مقابل التّجريد، وتحديداً بفحصها في ضوء الخطاب الحجاجيّ بوصف هذه الأفعال مكوّناً خطابيّاً، وبوصفها مكوّناً حجاجيّاً تجسّد في بنيتي الخطاب الحجاجيّ الرّئيستين: الدّعوى والحجّة. ممّا كشف عن أهميّة توظيف طبقتي الأفعال الكلاميّة: الفعل التّلفّظيّ والفعل التّأثيريّ، بل ضرورتهما.
- إمكانيّة إغناء النّظريّات التّواصليّة، لما يتميّز به الخطاب الحجاجيّ في ممارسته، وذلك لطبيعته المختلفة عن الخطابات الّتي قاربها منّظرو التّواصل في أعمالهم. وعليه، فيمكن أن يسهم الخطاب الحجاجيّ، أقلّه، بأمرين: **الأول**، تعميق دور التّواصل بوصفه إطار الخطاب الحجاجيّ الأوسع. **أمّا الثّاني**، فهو إمكانيّة تعريض مكوّنات النّظريّات التّواصليّة للفحص في ضوء هذا الخطاب المختلف (الخطاب الحجاجيّ).
- التّأكيد على أنّ هناك أبعاداً تداوليّة مشتركة بين جميع الثّقافات مثل البعد الإنسانيّ وما ينطوي عليه من هبات فطريّة ومكتسبات معرفيّة، ونسمّي ذلك بالتّداوليّات **العامّة**، بغضّ النّظر عن خصوصيّاتها، بما يؤهّلها للدّخول في الاعتبار بغضّ النّظر عن الثّقافة المنبت. وهذه التّداوليّات تمثّل إطاراً واسعاً، بل عامّاً يشترك فيه كلّ إنسان. كما أنّ هناك إطاراً أضيق قليلاً يتضمّن أبعاداً تداوليّة ولكنّها خاصّة، فتتنوّع بتنوّع الخصوصيّات الثّقافيّة

وتتلوّن بألوانها، إذ تستجيب لسماتها وتبلور اختلافاتها، ونسمّي ذلك بالتّداوليّات **الخاصّة**. ويبدو أنّه لا غنى لأيّ محاج من اعتبار هذين الإطارين لضمان صياغة خطابه الحجاجيّ صياغة ملائمة لسياق التّواصل الطّبيعيّ الحقيقيّ.

- أنّ منطق الخطاب الحجاجيّ أو منواله الّذي يُنسج به لا يقتصر على مستوى واحد كما وقر في الأذهان، بل هو مكوّن من مستويين، هما مستوى **التّفكير** ومستوى **التّعبير**.

**التّوصيات:**

بما أنّ النّتائج قد وردت في قسمين، فإنّه يحسن بنا أن نورد التّوصيات في قسمين، إذ بينهما علاقة متشاكلة، وقد تكون مستشكلة، بأن تكون بعض النّتائج مورداً إلى بعض التّوصيات، بما تثيره حينها، من استشكالات بحثيّة، يرقى بها إلى مستوى استحقاقها البحث والدّراسة. ويمكن أن نوجز التّوصيات الخاصّة بالآتي:

- عدم إغفال أيّ ثقافة أو عمل في سبيل معالجة أيّ مشكلة في البحث العلميّ، وعدم الرّكون إلى التّصنيف النّاتج عن التّنميط المسبق (قديم/ حديث؛ شرقيّ/غربيّ؛ يونانيّ/ إسلاميّ) أو اتّخاذ مواقف مسبقة ربّما تعيق الباحث عن مطالعة بعض الأعمال الّتي قد تتوفّر على معالجات قيّمة دون التّثبّت والتّجربة. وعلى الباحث توسيع مظانّ بحثه فقد يجد فيه حلاً لمشكلة البحث متى ما أحسن الاختيار، بما يفضي به إلى التيقّن بتكامل جهود البشريّة.





- محاولة إعادة قراءة مدوّنة ابن تيميّة في ضوء ما صحّ وصلح من تلك المناهج والمقاربات، ويمكن التّركيز على بعض الموضوعات مثل: رؤية ابن تيميّة الوجوديّة وأثرها في خطابه، وأثر رؤية ابن تيميّة في نظريّة الأفعال الكلاميّة، ونظريّة الدّلالة (التّدليل)، ومكانة القصد في رؤيته التّداوليّة، والإشاريّات ودورها في الفقه عند ابن تيميّة، ومفهوم التّأويل في مدوّنة ابن تيميّة، ودراسة وتحليل المصطلحات التّداوليّة عند ابن تيميّة.
- عقد دراسات مقارنة بين ابن تيميّة وغيره من العلماء المسلمين والعرب وبعض الباحثين مسلمين وغير مسلمين بما يثري نظريّة الخطاب الحجاجيّ خصوصاً.

أمّا التّوصيات العامّة، فهي توصيات تتعلّق بالبحث في الخطاب الحجاجيّ بعامّة، ومنها:

- البحث عن الأسس التّداوليّة في أعمال بعض العلماء المسلمين، ولا تستثني أيّ حقل من الحقول المعرفيّة.
- البحث عن دور الرّؤية الوجوديّة في الرّبط بين التّصوّرات والوجود، وكيفيّة التّعبير عنها: دراسة في الأفعال الكلاميّة.
- البحث في انعكاسات طبيعة الخطاب بعامّة وأنماطه على نظريّة التّواصل اللّسانيّ: دراسة مقارنة.
- البحث في انعكاسات طبيعة الخطاب الحجاجيّ تحديداً على نظريّة التّواصل اللّسانيّ.

ولا يغرب عن البال أنّ هذه التّوصيات ما هي إلاّ بعض ممّا يلفت النّظر من موضوعات قادنا إليها العمل في أعمال ابن تيميّة.

# المراجع

## أولاً: المراجع العربيّة والمترجمة إليها

- أبسالون، أدموندس: **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفيّة (مشكل غاية التأسيس وعقلانيّة الفلسفة)**، نقله إلى العربيّة أبو يعرب المرزوقي، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.
- أحمد، إنصاف: **المنطق الصّوري في المنظور التّجريبي: جون ستيوارت مل نموذجاً**، دار السّوسن، دمشق، الطّبعة الأولى، 2001م.
- الإدريسيّ، علي: في تأسيس الحجاج لدى مفكّري الإسلام؛ الرّسالة الجوابيّة للحسن البصريّ على رسالة عبد الملك بن مروان نموذج (ضمن) التّحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، **سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134**، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- أرسطو: **النصّ الكامل لمنطق أرسطو**، تحقيق وتقديم فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي ورفيق العجم، المجلّد الثّالث (كتاب القياس)، دار الفكر اللّبنانيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1999م.
- ====: **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1980م.
- أرمينكو، فرانسواز: **المقاربة التّداوليّة**، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القوميّ.

- أرنولد، أنطوان، وبيير نيكول: **المنطق أو فنّ توجيه الفكر**، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الأولى، 2007م.
- أسبكار، إبراهيم: **الخطاب الاستعاريّ في التّفكير العربيّ والغربيّ؛ مدخل لتصوّر حجاجيّ**، بحث لنيل شهادة دبلوم الدّراسات العليا المعمّقة، جامعة ابن زهر، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أكادير، المغرب، 1424هـ-1425هـ/ 2003م-2004م.
- الأشمونيّ: **شرح الأشمونيّ لألفيّة ابن مالك**، تحقيق عبد الحميد السّيّد محمّد، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة.
- الأصفهانيّ، الرّاغب: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط محمّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- أفلاطون: **الجمهوريّة**، نقلها إلى العربيّة حنّا خبّاز، دار القلم، بيروت.
- الطّوسي (شرح) علي بن سيناء: **الإشارات والتّنبيهات**، مع شرح نصير الدّين الطّوسي، تحقيق الدّكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، القسم الأوّل، الطّبعة الثّالثة.
- الآمديّ عليّ بن محمّد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م، الجزء الأوّل.
- الأنصاريّ، ابن هشام: **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، 1992م، الجزء الأوّل.
- الباجي، أبو الوليد: **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1987م.
- باديس، نرجس: **المشيرات المقاميّة في اللّغة العربيّة**، مركز النّشر الجامعيّ، منّوبة، تونس، 2009م.







- الباهي، حسّان: **الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي**، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2004م.
- ====: **اللّغة والمنطق؛ بحث في المفارقات**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 2000م.
- بدويّ، عبد الرّحمن: **موسوعة الفلسفة**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، الطّبعة الأولى، 1984م.
- البزار، سراج الدّين أبي حفص عمر بن علي: كتاب **الأعلام العليّة في مناقب شيخ الإسلام تقيّ الدّين بن تيمية**، حقّقه إسماعيل بن محمّد الأنصاريّ، دار الصّميعيّ، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.
- البعزّاتي، بناصر: الاستدلال: مستويات في القوّة والوثاقة؛ ضمن: **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق: عبد السّلام بن ميس، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، الطّبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.
- بخوره، الزّواوي: **الفلسفة واللّغة؛ نقد «المنعطف اللّغوي» في الفلسفة المعاصرة**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005م.
- أبو بكر، عبد الجبار: **إشكاليّة التّفاعل الآلي في النّصوص التّراثيّة «دراسة منطقيّة لنموذج ابن رشد»** أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه في الفلسفة غير منشورة، جامعة محمّد الخامس، الرّباط، 1423هـ-1424هـ/ 2002م-2003م.
- بلانتان، كريستيان: **الحجاج**، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس، 2008م.
- بنعبو، الحسن: **الاستدلال العقليّ الأصوليّ بين دعوة ابن حزم الظّاهري ببرهانيته ودعوة أبي حامد الغزالي بحجاجيته**، جامعة محمّد الأوّل، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وجدة، المغرب، بحث دكتوراه غير منشور، 1424هـ - 1425هـ/ 2003م - 2004م.

- بنعيش، عبد العزيز: **التّواصل بين القصد والاستقصاد؛ مقاربة تداوليّة لفاعليتي التّدليل والتّأويل**، أطروحة لنيل الدّكتوراه غير منشورة، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، فاس، المغرب، 1424هـ-1425هـ/ 2003م-2004م.
- بيرس، د. ف.: الذّريّة المنطقيّة: رسل وفتغنشتين، ضمن الغريد جواز أيار (محرّر): **ثورة البحث عن المعنى (مقالات في فلسفة القرن العشرين)** ترجمة فاتنة حمدي، دار الحكمة، لندن، الطّبعة الأولى، 2008م.
- التّهانويّ: **كشّاف اصطلاحات الفنون**، وضع حواشيه أحمد حسن بسبج، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1418هـ-1998م، المجلّد الأوّل.
- تودوروف، تزفيتان: **ميخائيل باختين؛ المبدأ الحواري**، ترجمة فخري صالح، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2012م.
- ابن تيميّة: **كتاب الصّفديّة**، اعتنى به وعلّق عليه محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2007م.
- ====: **اقتضاء الصّراط المستقيم**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمّد إبراهيم الزّغلي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ-1993م.
- ====: **الاستقامة**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ - 2005م.
- ====: **الإيمان**، تحقيق محمّد الزبيدي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1425هـ-2005م.
- ====: **التّدمريّة؛** تحقيق الإثبات للأسماء والصّفات وحقيقة الجمع بين القدر والشّرع، تحقيق محمّد بن عودة السّعوي، الطّبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.







- ====: **الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق عبد العزيز العسكر وحمد الحمدان، دار العاصمة، الرّياض، الطّبعة الثّانية، 1419هـ-1999م.
- ====: **الرّدّ على المنطقيين**، حقّقه الشّيخ عبد الصّمد شرف الدّين الكتبي، مؤسّسة الرّيّان، بيروت، الطّبعة الأولى، 1426هـ-2005م.
- ====: **الفتاوى**، تحقيق محمّد بن عبد الرّحمن بن قاسم، الطّبعة الأولى، 1423هـ-2002م، (37 مجلّدا).
- ====: **بغية المرتاد (المعروفة بالسّبعينيّة)** تحقيق وتعليق سعيد اللّحام، دار الفكر العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1990م.
- ====: **بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، حقّقه يحيى بن محمّد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، 1426هـ.
- ====: **جامع الرّسائل**، تحقيق محمّد رشاد سالم، دار العطاء، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1422هـ-2001م.
- ====: **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق السّيّد محمّد السّيّد وسيّد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م.
- ====: **كتاب النّبوّات**، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطّويان، أضواء السّلف، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1420هـ-2000م.
- ====: **منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له واعتنى به محمّد أيمن الشّبراويّ، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ-2004م.
- ====: **نقض المنطق**، تحقيق محمّد عبد الرّزّاق حمزة وسليمان الصّنيع، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.
- الجرجانيّ، علي بن محمّد: **التّعريفات**، ضبط نصوصها وعلّق عليها محمّد علي أبو العبّاس، دار الطّلائع، القاهرة، 2009م.

- الجليند، محمّد السّيّد: **الإمام ابن تيميّة وقضيّة التّأويل «دراسة لمنهج ابن تيميّة في الإلهيّات وموقفه من المتكلّمين والفلاسفة والصّوفيّة**، دار قباء، القاهرة، الطّبعة الخامسة، 2000م.
- الحميليّ، سيّد: **مناظرات ابن تيميّة مع فقهاء عصره**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.
- جونايير، فيليب: **نحو فهم عميق للكفايات**، تعريب وتوضيب عبد الكريم غريب وعز الدّين الخطابي، عالم التّربية، المغرب، الطّبعة الأولى، 1426هـ -2005م.
- الجوينيّ: **الكافية في الجدل**، تحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمّد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ - 1979م.
- ابن الحاجب، جمال الدّين: **مختصر منتهى السّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، دراسة وتحقيق وتعليق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- حبيب، أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، **مجلّة عالم الفكر**، الكويت، العدد 1، المجلد 30، 2001م.
- حسود، جمال: **فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتغنشتاين**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.
- بن حيّان، جابر: الحدود، (ضمن) **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م.
- خضر، محمّد وسام: الخصومة العلميّة: ابن تيميّة نموذجاً (ضمن) رائد عكاشة وأنور الزّعبي (محرّران) **ابن تيمية؛ عطاؤه العلميّ ومنهجه الإصلاحيّ**، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2008م.
- ابن خلدون: **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1420هـ-2000م.







- الخوارزمي: الحدود الفلسفيّة، (ضمن) **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م.
- الخوليّ، يمنى طريف: **الطّبيعيّات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2010م.
- =============: **مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانية حلّها**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2011م.
- الدّبوسيّ، أبو زيد عبيد الله: **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، قدّم له وحقّقه خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1421هـ-2001م.
- الدّريديّ، سامية: **الحجاج في الشعر العربيّ القديم من الجاهلية إلى القرن الثّاني للهجرة: بنيته وأساليبه**، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطّبعة الأولى، 1428هـ - 2008م.
- ====: **الحجاج في هاشميّات الكميت**، حوليّات الجامعة التّونسيّة، العدد 40، 1996م.
- دريفوس، أوبيير وبول رابينوف: **ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)**، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشروح مطاع صفديّ، مركز الانماء القوميّ، بيروت.
- ديكرو، أوزفالد: التّلفّظ (ضمن) **تلوين الخطاب (فصول مختارة من اللّسانيات والعلوم الدّلاليّة والمعرفيّة والتّداوليّة والحجاج)** جمع وتعريب صابر الحباشة، الدّار المتوسطيّة للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 2007م-1428هـ.
- الرّازي، خضر بن محمّد بن عليّ: **شرح الغرّة في المنطق**، حقّقه وقدّم له وأعدّه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983م.
- الرّازي، محمّد فخر الدّين: **التّفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، الطّبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1403هـ - 1983م.

- ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، 2001م.
- رشيد، الرّاضي: الحجاجيّات اللّسانيّة عند أنسكومبر وديكرو، **عالم الفكر**، الكويت، المجلّد 34، العدد 1، يوليو - ستمبر 2005م.
- روبول، آن وجاك موشلار: **التّداولية اليوم؛ علم جديد في التّواصل**، ترجمة سيف الدّين دغفوس، ومحمّد الشّيباني، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت.
- ريبول، آن: تعدّد الأصوات وإلقاء القول، ترجمة منصور الميغري (ضمن) **القاموس الموسوعيّ للتّداولية**، جاك موشلر-آن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزّ الدّين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010م.
- ريشر، نيقولا: **تاريخ علم المنطق عند العرب (مراحله، مدارسه، وسجلّ شامل بفلاسفة المنطق ومؤلّفاتهم)**، ترجمة ودراسة وتعلي محمّد مهران، منشورات أسمار، باريس، 2005م.
- الرّيفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: **أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، بإشراف حمّادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس، كليّة الآداب، منّوبة، 1998م.
- الزّبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، الطّبعة الأولى، المطبعة الخيريّة المنشأة بجماليّة مصر، 1306هـ.
- زكريّ، خالد: الحجاج والحقّ في الذّاتيّة، ترجمة جعفر عاقيل، **مجلّة علامات**، المغرب، العدد 23، 2005م.
- زمرد، فريدة: السّياق عند ابن تيميّة؛ قراءة جديدة (ضمن) **أهميّة اعتبار السّياق في المجالات التّشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام**، الرّابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، الطّبعة الأولى، 2007م.





- الزّنكي، نجم الدّين قادر كريم: **نظرية السّياق**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2006م.
- أبو زهرة، محمّد: **ابن تيميّة؛ حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1429هـ - 2008م.
- الزّين، محمد حسني: **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، المكتب الإسلاميّ، دمشق، الطّبعة الأولى، 1399هـ - 1979م.
- سانو، قطب مصطفى: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطّبعة الأولى، 1420هـ-2000م.
- سبيلا، محمّد: الأيدلوجيا والبلاغة، **مجلّة المناظرة**، الرّباط، السّنة الثّانية، العدد 4، شوّال 1411هـ- مايو 1991م.
- السّكّاكيّ، أبو يعقوب: **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثّاني، 1407هـ - 1987م.
- السّمعاني، أبو المظفّر: **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق الدّكتور محمّد حسن هيتو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1417هـ - 1996م.
- سيرفوني، جان: **الملفوظية**، ترجمة قاسم المقداد، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1998م.
- الشّيـــاويّ، يوسف: **الإحالة اللّغوية؛ أسماء العلم والأوصاف المحدّدة؛ دراسة لسانيّة منطقية**، رسالة لنيل دبلوم الدّراسات العليا في المنطق وتاريخ العلوم غير منشورة، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، السّنة الجامعيّة 1993م-1994م.
- ابن سيناء: **الإشارات والتّنبيهات**، مع شرح نصير الدّين الطّوسي، تحقيق الدّكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، القسم الأوّل، الطّبعة الثّالثة.

- ====: الحدود، (ضمن) **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م.
- السّيوطيّ، جلال الدّين: **الأشباه والنّظائر في النّحو**، تحقيق إبراهيم محمّد عبد الله، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1407هـ - 1986م.
- الشّاوش، محمّد: **أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة (تأسيس «نحو النّصّ»)** جامعة منوبة، تونس، الطّبعة الأولى، 1421هـ - 2001م.
- شاييم، بيرلمان: المنطق والحجاج (محاضرة) ترجمة وتقديم محمّد أسيداه، الواحة التربويّة (**مجلّة نيابة وزارة التربية الوطنيّة والشّباب بالرشيديّة**) المغرب.
- ====: الصّلة بين التّمثيل والاستنباط (ضمن) **التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه**، تنسيق حمو النّقاريّ، جامعة محمّد الخامس، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، **سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134**، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- الشّجيريّ، هادي أحمد: **الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة في مؤلّفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشّرعيّة**، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
- الشّمريّ، عبّاس أمير: **نظريّة المعرفة عند ابن تيميّة: المظهر اللّغويّ أنموذجاً**.(ضمن) رائد عكاشة و أنور الزّعبي (محرّران) ابن تيميّة؛ عطاؤه العلميّ ومنهجه الإصلاحيّ، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2008م.
- الشّهرستانيّ: **الملل والنّحل**، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضليّ، المكتبة العصريّة، بيروت، 1425هـ- 2005م.
- الشّهري، عبد الهادي: **إستراتيجيات الخطاب**،؛ **مقاربة لغوية تداولية**، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2004م.







- الشّيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ: **كتاب المعونة في الجدل**، حقّقه وقدّم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1408هـ-1988م.
- صالح، رشيد الحاجّ: **المنطق واللّغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، دار كيوان، دمشق، الطّبعة الأولى، 2005م.
- الصّالح، محمّد بن أحمد: منهج البحث عند شيخ الإسلام ابن تيميّة: النّظريّة والتّطبيق، (ضمن) رائد عكاشة وأنور الزّعبي (محرّران) ابن تيمية؛ **عطاؤه العلميّ ومنهجه الإصلاحيّ**، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2008م.
- الصّبّان: **حاشية على شرح السلم للملوّيّ**، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، مصر، الطّبعة الثّانية، 1357هـ- 1938م.
- صحراويّ، مسعود: **التّداوليّة عند العلماء العرب «دراسة تداوليّة لظاهرة «الأفعال الكلاميّة» في** التّراث اللّسانيّ العربيّ»، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005م.
- الصّغير، عبد المجيد: **الخطاب الإصلاحيّ العربيّ بين منطق السّياسة وقيم المفكّر**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م.
- ============: **فقه وشرعيّة الاختلاف في الإسلام؛ مراجعات نقديّة في المفاهيم والمصطلحات الكلاميّة**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م.
- ============: **المعرفة والسّلطة في التّجربة الإسلاميّة؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2010م.
- الصّفويّ: **شرح الغرّة في المنطق**، حقّقه وقدّم له وأعدّه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983م.
- صكوحي، كورنيليا: **الحجاج في المقام المدرسيّ**، كلّيّة الآداب، منوبة، 2003م.

- صولة، عبد الله: **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية**، كليّة الآداب بمنوبة، تونس، 2001م.
- صولة، عبد الله: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنّف في الحجاج-الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتيكاه، (ضمن) **أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، إشراف حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كليّة الآداب، منّوبة، تونس.
- الطّبطبائيّ، طالب سيّد هاشم: **نظريّة الأفعال الكلاميّة**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994.
- طباطبائيّ، مصطفى: **المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليونانيّ**، ترجمه إلى العربيّة عبد الرّحيم ملازئيّ البلوشيّ، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة الأولى، 1410هـ -1990م.
- الطّماش، عبد الكريم المرابط: **البناء التّركيبي والمنطقيّ للتعريف البسيط في اللّغة العربية**، رسالة لنيل دكتوراة الدّولة في اللّسانيّات العربيّة غير منشورة، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، كليّة الاداب والعلوم الإنسانيّة، فاس، المغرب، 2002م.
- طروس، محمّد: **النظريّة الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقيّة واللّسانية**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
- العامري، أبو الحسن: **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربيّ، الطّبعة الأولى، 1387هـ - 1967م.
- عبد الحقّ، صلاح إسماعيل: **التّحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التّنوير، بيروت، 1993م.
- عبد الخالق، غسّان إسماعيل (محرر): تحليل الخطاب العربي (بحوث مختارة)، **المؤتمر العلمي الثالث، 10-12 أيار 1997م**، جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب.







- عبد الرّحمن، طه: الاستعارة بين حساب المنطق ونظريّة الحجاج، **مجلّة المناظرة**، الرّباط، السّنة الثانية، العدد 4، شوّال 1411هـ- مايو 1991م.
- ====: **اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربيّ، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م.
- ====: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2005م.
- ====: **فقه الفلسفة الجزء الأوّل (الفلسفة والترجمة)** المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى 1995م.
- ====: **فقه الفلسفة الجزء الثاني (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)** المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1999م.
- ====: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2000م. وقد صدرت طبعته الأولى في عام 1987م.
- عبد الرّزّاق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 1363هـ-1944م.
- عبد العالي، عبد السّلام بن: **أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر «مجاوزة الميتافيزيقيا»**، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2000م.
- عبد اللّطيف، عادل: **خطاب المناظرة في التّراث العربيّ الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع)** أطروحة لنيل الدّكتوراة غير منشورة، جامعة القاضي عياض، مرّاكش، المغرب، السّنة الجامعية 1424هـ-1425هـ/ 2003م-2004م.
- عبد المجيد، جميل: **البلاغة والاتّصال**، دار غريب، القاهرة، 2000م.

- العجم، رفيق: **موسوعة مصطلحات ابن تيمية**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، 2003م.
- العرويّ، عبد الله: **مفهوم العقل**، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1997م.
- العزّاوي، أبو بكر: **حوار حول الحجاج**، الأحمديّة للنشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1431هـ-2010م.
- =========: **الخطاب والحجاج**، الأحمديّة للنشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2007م.
- **اللغة والحجاج**، الأحمديّة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1426هـ-2006م.
- ====: من المنطق إلى الحجاج، مقابلة أجراها حافظ إسماعيل علوي (ضمن) حوار حول الحجاج، الأحمديّة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1431هـ-2010م. **مجلّة فكر ونقد**، المغرب، السّنة السّابعة، العدد 61، سبتمبر 2004م.
- العسقلانيّ، الحافظ بن حجر: **ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله**، حقّقها وعلّق عليها أبو عبد الرّحمن سعيد معشاشة، دار ابن حزم، الطّبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- العسكريّ، أبو هلال: **الفروق في اللغة**، تحقيق لجنة إحياء التّراث العربيّ في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطّبعة السّابعة، 1411هـ - 1991م.
- عشير، عبد السّلام: **عندما نتواصل نغير؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التّواصل والحجاج**، أفريقيا الشّرق، 2006م.
- عقيل، ابن بهاء الدّين عبد الله **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، 1405هـ - 1985م.
- عقيلي، إبراهيم: **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، المعهد







العالميّ للفكر الإسلاميّ، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، الطّبعة الأولى، 1415هـ-1994م.
- العلي، إبراهيم محمّد: **شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، دار القلم، دمشق، الطّبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- علي، محمّد محمّد يونس: **علم التّخاطب الإسلاميّ؛ دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّصّ**، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 2006م.
- غبار، مليكة وآخرون: **الحجاج في درس الفلسفة**، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2006م.
- الغزاليّ، أبو حامد: الحدود، (ضمن) **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م.
- ===========: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمّد سليمان الأشقر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
- ========: **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1410هـ-1990م.
- الغمري، عفاف: **المنطق عند ابن تيميّة**، دار قباء، القاهرة، 2001م.
- الفارابي: **المنطق عند الفارابي** تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، (كتاب القياس)، 1986م.
- ====: **المنطق عند الفارابي** تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985م.
- ====: **كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان**، تحقيق وتقديم وتعليق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1987م.

- ====: **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1990م.
- ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السّلام محمّد هارون، دار الكتب العلميّة.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين**، تحقيق مهديّ المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الجزء الثّامن.
- فريجة، محمّد: **الأصول المنهجية للعقيدة السّلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعريّ ومنهج الإمام ابن تيميّة**، المكتب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى 1415هـ-1995م.
- الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- ابن قتيبة: **أدب الكاتب**، شرحه وضبطه وقدّم له علي الفاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1408هـ- 1988م.
- القرطاجنيّ، حازم: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجه، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1981م.
- القزوينيّ، نجم الدّين: **الشمسية في القواعد المنطقية**، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق مهدي فضل الله، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1998م.
- كروم، أحمد: أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجيّة في بناء الخطاب (ضمن) **الحجاج؛ مفهومه ومجالاته**، إعداد وتقديم حافظ إسماعيليّ علويّ، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.
- ======: **الاستدلال في معاني الحروف**؛ دراسة في اللّغة والأصول، المطبعة والوراقة الوطنيّة، مرّاكش، الطّبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.







- الكندي: الحدود والرّسوم، (ضمن) **المصطلح الفلسفي عند العرب**، عبد الأمير الأعسم، التنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2009م.
- كترمت، أحمد انز: **الحجاج في المناظرة؛ مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السّيرافيّ لمتّى بن يونس**، بحث دبلوم الدّراسات العليا المعمّقة غير منشور، جامعة ابن زهر، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أكادير، المغرب، 2003م-2004م.
- لاووست، هنري: **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية (الكتاب الأوّل)** ترجمة وإعداد محمّد عبد العظيم علي، نقد ودراسة وتعليق دكتور مصطفى محمّد حلمي، دار الدّعوة، مصر، الطّبعة الثانية، 1417هـ - 1997م.
- لايكوف، جورج: **اللّسانيات ومنطق اللّغة الطّبيعي**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 2008م.
- اللّوه، العربيّ: **المنطق التطبيقيّ**، مطبعة الخليج العربيّ، تطوان، المغرب، الطّبعة الثّالثة، 1428هـ- 2008م.
- ماضي، محمود: **جذور علم الاستغراب**؛ وقفة مع الردّ على المنطقيين لابن تيمية، دار الدّعوة، الإسكندريّة، الطّبعة الأولى، 1416هـ - 1996م.
- الماوردي، أبو الحسن: **أدب الدّنيا والدّين**، حقّقه ياسين السّوّاس، دار ابن كثير، دمشق، الطّبعة الثانية، 1415هـ - 1995م.
- المبخوت، شكري: **إنشاء النّفي وشروطه النحوية الدّلالية**، جامعة منوبة، كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات، مركز النّشر الجامعيّ، 2006م.
- ==========: **دائرة الأعمال اللّغوية**؛ مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتّحدة، الطّبعة الأولى، 2010م.

- =========: نظريّة الحجاج في اللّغة، (ضمن) **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، إشراف حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كليّة الآداب، منّوبة، تونس.
- المتوكّل، أحمد: **المنحى الوظيفيّ في الفكر اللّغويّ العربيّ؛ الأصول والامتداد**، دار الأمان، الرّباط، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- =========: **دراسات في نحو اللّغة العربيّة الوظيفيّ**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- =========: **قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفيّة «بنية الخطاب من الجملة إلى النّصّ»**، دار الأمان، الرّباط، 2001م.
- =========: **قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفيّة؛ بنية المكوّنات أو التّمثيل الصّرفيّ-التّركيبيّ**، دار الأمان، الرّباط، 1995م.
- =========: آفاق جديدة في نظريّة النّحو الوظيفيّ، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، **سلسلة بحوث ودراسات رقم (5)**، 1993م.
- مرحوم، رضوان: **استشكال الصّلة بين العقل والنّقل عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة محمّد الخامس، المغرب، 2004م.
- المرزوقيّ، أبو يعرب: **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة «من واقعيّة أرسطو وأفلاطون إلى اسميّة ابن تيميّة وابن خلدون»**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 2001م.
- المصباحيّ، محمّد: **تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل (بحوث في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة)**، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1995م.
- مفتاح، محمّد: **المفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1999م.





- مقبول، إدريس: **الأسس الإبستمولوجيّة والتّداوليّة للنّظر النّحويّ عند سيبويه**، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطّبعة الأولى، 2008م.
- المقدسيّ، محمّد بن أحمد بن عبد الهادي: **العقود الدّريّة في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة**، تحقيق أبي عبد الله الدّانيّ بن منير آل زهوي، المكتبة العصريّة، لبنان، الطّبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1414هـ-1994م.
- موشلر، جاك: الحجاج والوجهة الحجاجيّة، ترجمة أحمد الجوّة ومحمّد الخبو، (ضمن) **القاموس الموسوعيّ للتّداوليّة**. جاك موشلر- آن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزّ الدّين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010م.
- =======: السّلالم الحجاجيّة والظّواهر الدّرجيّة، ترجمة عز الدّين المجدوب وتوفيق قريرة (ضمن) **القاموس الموسوعيّ للتّداوليّة**، جاك موشلر- آن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزّ الدّين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010م.
- ميلاد، خالد: **الإنشاء في العربيّة بين التّركيب والدّلالة «دراسة نحويّة تداوليّة»**، جامعة منّوبة، كليّة الآداب، تونس، 2001م.
- مير، ميشيل: **المنطق واللّغة والحجاج**، ترجمة محمّد أسيداه، بحث لنيل الإجازة في اللّغة العربيّة وآدابها غير منشور، جامعة عبد الملك السّعديّ، تطوان، 1411هـ -1991م.
- النّاجح، عزّ الدّين: **العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة**، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة غير منشور، جامعة منّوبة، كليّة الآداب بمنّوبة، السّنة الجامعيّة 2003م، 2004م.
- النّشّار، علي سامي: **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلاميّ**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1404هـ - 1984م.

- نظيف، مدحت محمّد: **الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية**، دار الوفاء، الإسكندريّة، الطّبعة الأولى.
- ابن التّفبس: **شرح الوريقات في المنطق**، حقّقه وعلّق عليه عمّار طالبي؛ فريد زيداني؛ فؤاد مليت، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، الطّبعة الأولى، 2009م.
- النّقاري، حمو: **التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه (تنسيق)**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، الطبعة الأولى، 1427هـ – 2006م.
- ========: **المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانيّ من خلال أبي حامد الغزاليّ وتقيّ الدين بن تيمية**، ولادة، الدّار البيضاء، المغرب، 1411هـ-1991م.
- ========: **منطق الكلام (من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحجاجيّ الأصوليّ)**، دار الأمان، الرّباط، المغرب، الطّبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
- ========: **نظريّة العلم عند أبي نصر الفارابي**، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2011م.
- بو النّيت، سي محمّد: **أثر المنطق اليونانيّ في المنهجية الأصوليّة عند ابن حزم**، بحث دكتوراة غير منشور، جامعة محمّد الخامس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، السّنة الجامعيّة 2001م – 2002م.
- هراس، محمّد خليل: **ابن تيمية السّلفي**، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- الورديّ، علي: **منطق ابن خلدون**، شركة دار الورّاق، الطّبعة الأولى، 2009م.
- وقيدي، محمّد: **النّموّ العقليّ والتّطوّر المعرفيّ؛ وجهة النّظر التّكوينيّة**، الشّركة العالميّة للكتاب، بيروت، 2005م.
- يعقوبي، محمود: **المنطق الفطريّ في القرآن الكريم**، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 2000م.







- ابن يعيش: **شرح المفصّل**، عالم الكتب، بيروت.
- سعيد يقطين: **تحليل الخطاب الروائيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّالثة، 1997م.
- يوسف، ألفة: **تعدّد المعنى في القرآن**، كليّة الآداب، منّوبة، دار سحر للنّشر، الطّبعة الأولى، مارس 2003م.

## آخراً: المراجع الأجنبية


- Ali, Mohammad M. Younes: Medieval Islamic Pragmatics, Curzon Press, Routledge, UK, 2000.
- L. J Austin: How to do things with words, Urmson and Marina Sbisa (Edit) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, second Edition, 1975.
- Barth, E.M.: A normative-pragmatical foundation of the rules of some systems of formal dialectics (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982.
- Benoit, Pamela J: Orientation to face in everyday Argument (in) Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- Benoit, William &others (Edit): Readings in Argumentation, Foris publications, New York, 1992.
- Benveniste, Emile: Problems in General Linguistics, translated by Mary Elizabeth Meek, University of Miami Press, Florida, USA, 1971.
- Benz Anton and others: An introduction to Game Theory for Linguistics (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006.
- Blum-Kulka, Shoshana: Doscourse Pragmatics (In) Discourse as Social Interaction, Teun A. Van Dijk (Edit) SAGE Publication, USA, 1997.
- Clausewitz, Carl: On War, Edited and translated by M. Howard and P. Paret (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976).
- Copi, Irving M.: Informal logic, Macmillan Publishing Company, NY, USA, 1982.

- Cummings, Louise: Pragmatics; A Multidisciplinary perspective, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2005.
- Doury, Marianne: The accusation of amalgam as a meta-argumentative refutation (in) Eemeren & Houtlosser (Edit) Argumentation in Practice, John Benjamins Publishing Company, Holland, 2005.
- Eemeren, Frans & others: Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1996.
- Eemeren, Frans & Rob Grootendorst: Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 1992.
- Eemeren, Frans & Rob Grootendorst: A Systematic Theory of Argumentation: the Pragma-dialectical approach, Cambridge University Press, USA, 2004.
- Eemeren, Frans and Others: Reconstructing Argumentation Discourse, The university of Alabama press, Tuscaloosa, Alabama, USA, 1993.
- Eemeren, Frans and Rob Grootendorst: Developments in Argumentation Theory (in) Van Benthem (Edit): Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996.
- Eemeren, Frans and Rob Grootendorst: The Pragma-dialectical Approach to Fallacies (in) H. V. Hansen and R. Pinto (Edit) Fallacies: Classical and Contemporary Readings, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1995.
- Eemeren, Frans H. & Rob Grootendorst: Speech act Conditions as Tools for Reconstructing Argumentative Discourse, Argumentation, Netherlands, V3, 1989.
- Eemeren, Frans H. & Tjark Kruiger: Identifying Argumentation Schemes, (in) Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation:







Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- Eemeren, Frans H. Van and Others: Argumentative indicators in Discourse "A Pragma-Dialectical Study, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007.
- Eemeren, Frans H. Van and Rob Grootendorst: Speech Acts in Argumentative Discussion; Pragmatics and Discourse Analysis, Foris Publications, Dordrecht, The Netherland, 1983.
- Fisher Alec: The logic of real arguments, Cambridge University Press, UK, 1988.
- Fogelin, Robert J: Understanding Arguments: An Introduction to informal logic, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, USA, 1978.
- Fotion, Nike: From Speech Acts to Speech Activity (in) John Searl, Barry Smith (Edit) Cambridge university press, USA, 2003.
- Giles, Phillip K: Center of Gravity; Determination, Analysis, and application (Carlisle Barracks, PA: Center for Strategic Leadership, 1996).
- Glazer, Jacob and Ariel Rubinstein: A Study in the Pragmatics of persuasion: A game theoretical approach, Theoretical Economics Journal, Wiley-Blackwell, V 1, N 4, 2006.
- Gnamus, Olga Kunst: Argumentation and Persuasion, in Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- Govier, Trudy: A practical Study of Argument, Wadsworth Publishing Company, CA, USA, Third Edition, 1991.
- Gunther Arnold: A set of concepts for the study of dialogic Argumentation (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982.
- Harpine, William D: Foundations of the theory of Argumentation, unpublished PHD Dissertation, Urbana, Illinois, USA, 1982.

- Haslett. B. J: Communication "Strategic Action in Context" ELA publisher, USA,1987.
- Houglund, John: Arguments and Explanations (in) Argumentation: Across the Lines of Discipline, Frans Eemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987.
- Infante, Dominic A: Aggressiveness (in) Personality and Interpersonal Communication, James C. McCroskey &John A. Daly (Edit) SAGE publications, USA, 1987.
- Jacobs, Scott: Speech Acts and Arguments, Argumentation, the Netherlands, 3, 1989.
- Jaeger, Gerhard: Applications of Game Theory in Linguistics. Language and Linguistics Compass, Wiley-Blackwell Publishing LTD, USA, 2/3, 2008.
- Jaegher, Kris de: Game-Theoretic Grounding, (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006.
- John R. Searle and Daniel Vanderveken: Foundations of illocutionary logic, Cambridge University Press, New York, 1985.
- John Searl: Expression and meaning; Studies in the theory of speech acts, Cambridge University Press, UK, 1979.
- = = = = = = = = =: Speech acts. An Essay in the philosophy of language, Cambridge, Cambridge university press, 1969.
- Johnson, Ralph H: Logic Naturalized: Recovering A Tradition (in) Argumentation: Across the Lines of Discipline, Frans Eemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987.
- = = = = = = = = = = = = = = =: Making Sense of "Informal Logic", Informal Logic, Vol. 26, No. 3, 2006.
- = = = = = = = = = = = = = = =: Manifest Rationality; A pragmatic Theory Of Argument, Lawrence Erlbaum Associates (LEA) Publishers, Mahwah, New Jersey, USA, 2000.
- Kline, Susan L: Identity Management in Argumentative Discourse (in) Argumentation: Across the Lines of Discipline, Frans Eemeren and others (edit) Foris publications, Holland, 1987.
- Komlosi, Laszlo I. and Elisabeth Knipf: Negotiation Consensus





in Discourse Interaction Schemata, in Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- L. Apostel: Towards A General Theory of Argumentation (in) Argumentation: Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982.
- Lakoff, Robin: the logic of politness, Papers from the ninth regional meeting, Chicago Linguistics Society, Chicago, IL, USA, 1973.
- Leech, Geoffrey: Principles of pragmatics, Longman group limited, London, 1996.
- Livinson, Stephen C: Pragmatics, Cambridge University Press, 1983.
- Maat, Henk Pander: Arguer Goals and the Termination of Dialogical Arguments, in Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- Malamed, Lewis H.: Disagreement (How to disagree agreeably) in Speech Acts Performance: Theortical, empirical and methodological issues, Alicia Martinez-Flor and Esther Uso-Juan (Edit), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Holland, 2010.
- Mendel, William W. and Lamar Tooke, Operational logic: Selecting the Center of gravity, Military Review, June 1993, (Fort Leavenworth, KS: CGSC).
- Naess, Arne: A necessary component of logic; empirical Argumentation analysis (in) Argumentation; Approaches to Theory Formation, Barth E.M & Martens J. L (Edit) John Benjamins B.V, Amsterdam, 1982.
- Nicholas, Allott: Game theory and Communication, (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006.
- Penelope Brown and Stephen C. Levinson: Politeness; some universals in language usage, Cambridge University Press, UK, 1978.

- = = = = = = = = = = = = = = = = = = = = = = =: Universals in language usage: Politeness Phenomena, Cambridge University Press, USA, 1987.
- Perelman, CH. and L. Olbrechts-Tyteca: The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 1969.
- Pinto, Robert C: The relation of argument to inference (in) Van Benthem (Edit): Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996.
- Rahwan, Iyad and Kate Larson: Argumentation and Game Theory (In) In I. Rahwan and G. R. Simari (Eds.) Argumentation in Artificial Intelligence, Springer.
- Rooij, Robert Van: Presupposition: An (un) Common Attitude (In) Presuppositions and Discourse "Essays offered to Hans Kamp, Rainer Bauerle and Others (Edit) Emerald Group Publishing Limited, UK, First Edition, 2010.
- Rybacky, Karyn and Donald: Advocacy and Opposition (an Introduction to Argumentation), Allyn and Bacon, USA, 4th Edition, 2000.
- Schiffrin, Deborah: Approaches to discourse, Blackwell, Cambridge, USA, 1994.
- Stalnaker, Robert: Saying and Meaning, Cheap Talk and Credibility (in) Game Theory and Pragmatics, Anton Benz and others (Edit), Palgrave Macmillan, NY, USA, 2006.
- Sternberg, Robert J: Intelligence, Competence, and Expertise (in) Hand book of Competence and Motivation, Andrew J. Elliot &Carol S. Dweck (Edit) The Guilford press, New York, 2005.
- Strange, Joe and Richard Iron, Understanding Center of Gravity and critical vulnerabilities.
- Tindale, Christopher W: Acts of Arguing; A Rhetorical Model of Argument, state university of New York press, USA, 1999.
- Toulmin, Stephen E: The uses of Argument, Cambridge university press, NY, USA, 2003.





- Trapp, Robert & Others: Measuring Argumentative Competence (in) Eemeren (Edit) Argumentation: Across the Lines of Discipline, Foris Publications, Holland, 1986.
- Trapp, Robert and Janice Schuetz (edit): Perspectives on Argumentation, Waveland Press Inc, Illinois, USA, 1990.
- Vego, Milan: On Center of Gravity, Campaigning (Norfolk, VA, Joint advanced warfighting School: Spring 2006).
- Verbiest Agnes: Strategy and the national Security Professional (Strategic thinking and Strategy Formulation in the 21st Century) Praeger Security international, Westport, CT, USA, 2008.
- = = = = = = = =: Confrontation in Conversations. An Approach of Conversational Discussions Based on the Theory of Van Eemeren and Grootendorst and on Conversational-Analytical Insights of Jackson and Jacobs, in Frans Eemeren and Others (Edit) Argumentation: Perspectives and Approaches, Foris Publications, Dordrech-Holland, 1987.
- Vernon, Jensen, J.: Argumentation; Reasoning in Communication, D. Van Nostrand Company, USA, 1981.
- Walton, Douglas: Informal Logic; A Pragmatic Approach, Cambridge University Press, 1989 & 2008.
- Webster's; Ninth New Collegiate Dictionary: Merriam-Webster Inc. publisher, Springfield, MA, USA, 1991.
- Weigand, Edda: Argumentation: The Mixed Game, argumentation, Springer, the Netherlands, 2006, V 20.
- = = = = = = = = = = = = = = =: Dialogue; the mixed Game, John Benjamins Publishing Company, Amesterdam, The Netherlands, 2010.
- Wenzel, Joseph W: Three Perspectives on Argument; Rhetoric, Dialectic, Logic (in) Perspectives on Argumentation by Robert Trapp and Janice Schuetz (Edit), Waveland Press, INC, Prospect Heights, IL, USA, 1990.
- Willard, Charles Arthur: A Theory of Argumentation, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama, USA, 1989.
- Yarger, Harry R: strategic theory for the 21st century: the little

book on big strategy (Carlisle, PA: us army war college, February 2006.

- = = = = = = = = = = = = = =: Strategy and the national Security Professional (Strategic thinking and Strategy Formulation in the 21 st Century) Praeger Security international, Westport, CT, USA, 2008.
- Yule, George: Pragmatics, Oxford University Press, Oxford, UK, 1996.
- Zarefsky, David; Argumentation in tradition of speech communication studies (in) Van Benthem (Edit): Logic and Argumentation, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1996.

## مواقع على الشبكة العنكبوتية:

- http://www.merriam-webster.com/dictionary/game.